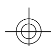
# Horizontes gramscianos
# Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci



2 BLANCA



## UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector* • José Narro Robles

*Secretario General* • Eduardo Bárzana García

*Secretario Administrativo* • Leopoldo Silva Gutiérrez

*Abogado General* • Luis Raúl González Pérez

*Director General de Publicaciones y Fomento Editorial* • Javier Martínez Ramírez

## FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

*Director* • Fernando Castañeda Sabido

*Secretaria General* • Claudia Bodek Stavenhagen

*Secretario Administrativo* • José Luis Castañón Zurita

*Jefa del Departamento de Publicaciones* • Ma. Eugenia Campos Cázares

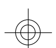


Facultad de Ciencias
Políticas y Sociales

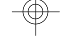


Universidad Nacional
Autónoma de México





4 BLANCA





# Horizontes gramscianos
## Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci

Massimo Modonesi
(Coordinador)




Facultad de Ciencias
Políticas y Sociales

Esta investigación arbitrada por especialistas en la materia se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

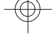
*Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*

Primera edición, 2013.



ISBN: 978-607-02-4011-9

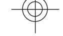
Cuidado de la edición: Domingo Cabrera Velázquez





**A Carlos Nelson y a Paco**
**(1943-2012)**

8 BLANCA




## Índice



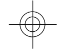
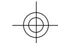
### Panorama general



### Conceptos, enfoques y estudios gramscianos

## GRAMSCI EN AMÉRICA LATINA



# Presentación

Antonio Gramsci es sin duda uno de los pensadores marxistas más leídos, estudiados, comentados, citados y parafraseados del siglo XX y de lo que va del XXI. En efecto, con el pasaje de siglo, a diferencia de lo que lamentablemente pasó con la obra de otros destacados intelectuales marxistas, el interés por las ideas de Gramsci se ha mantenido en esencia intacto e inclusive ha crecido en algunos campos como los estudios culturales. Conceptos y enfoques gramscianos circulan ampliamente demostrando la vigencia analítica y explicativa de un marxismo crítico y abierto. Hegemonía, sociedad civil, subalternidad, intelectuales orgánicos, Estado ampliado, revolución pasiva, transformismo son algunas de las vetas más sugerentes y creativas de un arsenal conceptual que permite dar cuenta de aspectos fundamentales de las relaciones sociales y políticas en las sociedades contemporáneas.

Gramsci era un marxista y un comunista y todo su esfuerzo teórico estaba orientado a pensar e impulsar la revolución socialista, como irrupción política de las clases subalternas y como transformación anticapitalista y pasaje a una ñsociedad reguladaò. No se puede negar que los usos de Gramsci en la actualidad se desarrollan sobre todo en direcciones posmodernas ï relativistas, culturalistas y discursivistasï que no corresponden plenamente con las motivaciones ni con el andamiaje general de su pensamiento sino que se nutren de uno u otro aspecto, uno u otro concepto de este vasto universo de reflexión creativa sobre la política que son los *Cuadernos de la Cárcel*. Por otro lado, además de una pendiente culturalista, otras tensiones y ambigüedades recorren los estudios gramscianos. Por un lado, no raras veces, el necesario cuidado filológico y rigor filosófico llevan a los estudios gramscianos hacia extremos academicistas, cuyo lenguaje críptico y cuya despolitización no sólo produce un aparente asepsia y escepticismo muy lejanos del ñoptimismo de la voluntadò que pregonaba Gramsci y que, paradójicamente, se vuelven caldos de cultivos para interpretaciones ideologizadas que transforman a Gramsci en un social-demócrata, un social-liberal o un liberal *tout court*. Al mismo tiempo, aun

cuando estén fuera de moda y por lo tanto no estén tan difundidas, la hiperpolitización o la sobreideologización y, con ellas, la simplificación del pensamiento y los conceptos gramscianos no deja de permear un sentido común militante que rehúye la problematización, la prudencia y la circunspección propia del autor, el ñpesimismo de la razónò.

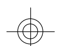
Sin embargo, entre estos extremos, los mejores estudios gramscianos suelen florecer y nutrir un terreno académico y político-intelectual en donde todavía se combinan fructuosamente el rigor y la seriedad científicos con el compromiso y la militancia políticos.

Esta compilación de textos nace con el afán de contribuir a la difusión del pensamiento de Gramsci y al conocimiento de los debates y las aportaciones que surgen en el mundo de los estudios gramscianos que, por cierto, cuentan con su propia internacional, la *International Gramsci Society* (IGS), con múltiples y productivas secciones nacionales. Sin la pretensión de mapear este universo en su totalidad, que se despliega entorno a una variedad de temática y conceptos y atraviesan las fronteras disciplinarias ï cruzando filosofía, ciencia política, sociología, antropología, estudios culturales y pedagogíaï en este libro ofrecemos una aproximación panorámica que consideramos significativa y relevante, en donde cada botón de muestra es expresión de una veta que lleva a un debate y una serie de investigaciones en curso.

En esta senda abarcadora, el ensayo de apertura fue encargado a Guido Liguori quien además de ser el presidente de la sección italiana de la *IGS* y el compilador del monumental *Dizionario Gramsciano*, tiene la virtud de ser un especialista del debate sobre Gramsci, un estudioso no sólo de la obra sino propiamente de los estudios gramscianos como lo demuestra en su libro clásico titulado *Gramsci contendido. Historia de un debate 1926-1996*. Liguori, combinando una mirada abarcadora con gran capacidad de síntesis, logra dar cuenta de las principales ramificaciones en diversas partes del mundo de la influencia del marxista italiano.

La primera parte del libro está dedicada a *conceptos y enfoques* elaborados por Gramsci y que siguen siendo objeto de reflexión, interpretación y debate. El artículo de Paco Fernández Buey, uno de los gramscianos de la vieja guardia, de los que empezaron ï junto a Manuel Sacristánï a divulgar la obra del comunista sardo en español, reflexiona sobre el dicho de Gramsci ñ*decir la verdad es revolucionario*ò, *mostrando interesantes facetas éticas del su*

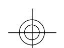




*pensamiento*. Por su parte, Fabio Frosini, uno de los mayores conocedores de la obra de Gramsci de la nueva generación, ofrece un interesante y actual problematización del concepto de hegemonía, el arquitrabe teórico de los *Cuadernos de la Cárcel*. Adam Morton, un prolífico gramsciano del Reino Unido, ofrece una novedosa aproximación a la noción de revolución pasiva a partir de su dimensión espacial. Cierra este bloque otro artículo de Guido Liguori quien escudriña en los Cuadernos para sacar de ellos tres acepciones de la noción de ñsubalternoò, tan socorrida en nuestros tiempos.

En la sección titulada *Gramsci en América Latina* se presentan un conjunto de ensayos destinados a dar cuenta de algunos de los posibles usos de Gramsci en la región. En el ensayo de quien suscribe se muestra cómo los conceptos de revolución pasiva, cesarismo progresivo y transformismo pueden ser claves para la interpretación de los gobiernos progresistas latinoamericanos. Por su parte, Lucio Oliver aborda una temática vasta al tratar de leer la coyuntura latinoamericana a partir de las principales categorías gramscianas. En su oportunidad Elvira Concheiro repasa la historia de las recepciones de Gramsci en la región para proyectar la influencia de su pensamiento sobre las luchas actuales. Jorge Luis Acanda traza el itinerario de la recepción de Gramsci en Cuba mostrando cómo los usos y las disputas en torno a la interpretación de Gramsci varían en función de las coyunturas. Cierra este bloque el trabajo del joven académico argentino Hernán Ouviña quien da cuenta del alcance pedagógico del pensamiento de Gramsci y lo conecta directamente al terreno de los proyectos y los procesos emancipatorios.

En la tercera parte se muestran los vínculos y los puentes entre Gramsci y otros pensadores que aparecen en las notas que redactó en la Cárcel o, como en el caso de Lukacs, con los cuales fue asociado en diversas miradas retrospectivas sobre la historia del marxismo, en particular aquél que fue bautizado ñoccidentalò por Perry Anderson. Carlos Nelson Coutinho, otro ilustre y antiguo pionero de los estudios gramscianos en uno de los países en donde la difusión de Gramsci, desde mediados de los años setenta es asombrosa y cubre un abanico extenso de grupos académicos y políticos. Countinho abre una puerta y una ventana. La puerta que comunica a Gramsci con una generación del marxismo crítico de los años veinte y treinta, en la cual destaca Lukacs (el otro gran icono del marxismo en Brasil). Y la ventana que permite observar, laicamente como suele hacerlo Carlos Nelson, divergencias y convergencias como un ejercicio que, más allá de pretender contraponer o

unificar, apunta a rastrear y proyectar algunos puntos fundamentales de una agenda político-intelectual que relance el debate marxista y fortalezca el pensamiento crítico. Dora Kanoussi, pionera de los estudios gramscianos en México y actualmente miembro del equipo encabezado por Francioni que está elaborando una nueva versión crítica de los *Cuadernos*, nos ofrece otro ejemplo típico de abordaje a la obra de Gramsci al entrar en el análisis diacrónico de cómo Gramsci abordó, comentó e interpretó la obra y el legado de Maquiavelo. No sólo la centralidad de Maquiavelo en el pensamiento de Gramsci en función de la construcción teórica de la ñautonomía de la políticaò sino la lectura rigurosamente diacrónica de los *Cuadernos* fijan dos pilares, el primero teórico y el segundo metodológico, que caracterizan a los estudios actuales sobre la obra de Gramsci. Por último, cierran este bloque y el libro en su conjunto, dos investigadores brasileños, Álvaro Bianchi y Daniela Mussi, quienes analizan las influencias, críticas y distancias que separan y vinculan a Gramsci con Croce y De Santis, dos de sus interlocutores intelectuales a lo largo de los *Cuadernos de la Cárcel*.

En su conjunto, confiamos que estos textos ofrecen un panorama representativo del estado actual de los estudios gramscianos.[1]

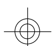
Buena lectura.

## *Post scriptum*

Después de escribir estas líneas pero antes de que fueran editadas, en una breve y dramática secuencia fallecieron dos autores -Paco Fernández Buey y Carlos Nelson Coutinho-ambos nacidos en 1943, quienes desde jóvenes encontraron en Gramsci un pensador que les permitía ser comunistas y enfrentar a una dictadura, tanto en España como en Brasil. Ambos dejaron obras fundamentales y un gran vacío intelectual y humano. A nivel personal siento una mezcla entre dolor y honor por haberlos conocido y ser su amigo (más en el caso de Carlos Nelson que de Paco). Dos personas de extraordinaria inteligencia y sensibilidad, comprometidos y combativos pero con un gran sentido del humor y profundamente humildes. Diría, siguiendo una intuición

[1] Agradezco infinitamente la colaboración de María Vignau y Fernando Luna en la corrección, revisión y edición de los textos.



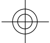


de Gramsci, que se trataba de seres humanos que prefiguraban y prefiguran con su ejemplo una sociedad futura en tanto encarnaban y practicaban valores a contracorriente de la sociedad capitalista. Por ello, probablemente, seguían declarándose comunistas, porque vivían como tales. En el libro aparecen, por azares de la vida y de la muerte, el último texto de Paco, quien me confesó en una carta que le estaba costando mucho trabajo terminar de revisarlo a causa de la enfermedad, y uno de los últimos de Carlos Nelson, un artículo sobre sus dos autores favoritos, sus dos caballos de batallas: Lukacs y Gramsci. Espero que este libro sea una forma de recordarlos, leyendo, aprendiendo y disfrutando de sus ideas.

**Massimo Modonesi**







16 BLANCA





# Panorama general




**18 BLANCA**




# LOS ESTUDIOS GRAMSCIANOS HOY

**Guido Liguori***

(Traducción del italiano de Teresa Rodríguez de la Vega)

El espectro del conocimiento, de la interpretación y, más aún, de los usos de Gramsci en el mundo de hoy es tan amplio que no puede afrontarse de modo exhaustivo en una sola ponencia; se necesitaría al menos un coloquio.

Me limitaré en esta ocasión, por tanto, a proporcionar algunas aproximaciones sobre algunas de las tendencias interpretativas más importantes y sobre algunos nodos problemáticos presentes en la reflexión contemporánea sobre Gramsci.

## I

Un primer problema del cual parece útil empezar se relaciona con la noción de ñusoò de Gramsci. Una cosa es hablar del conocimiento y del estudio de Gramsci, otra cosa es hacerlo del ñusoò que se hace de su pensamiento. Son dos aspectos distintos, aun cuando estén conectados y trenzados en la historia de la fortuna y de la recepcióndel autor sardo.[1]

ñUsarò a Gramsci no significa por sí mismo ñabusarò de Gramsci. En el sentido de que un pensador político y dialéctico como Gramsci podríamos decir que pide ser ñusadoò. Palmiro Togliatti, a quien debemos el conocimiento de la obra de Gramsci, porquelogró salvar la gestión de su herencia de la hipoteca política representada por la internacional estalinista y la ortodoxia marxista-leninista,[2] hizo**,** por ejemplo, muchos y distintos ñusosò de Gramsci,[3]

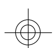
* Universidad de Calabria, Italia.

[1] Sobre el particular, me permito sugerir la revisión de mi trabajo (1996), *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riunti, Roma.

[2] *Cfr.* Vacca, Giuseppe (1999), *Togliatti editore delle* Lettere *e dei* Quaderni, en i*d*., *Appuntamenti con Gramsci*, Carocci, Roma; *ibid*. y Chiara Daniele (coord.) (2005), *Togliatti editore di Gramsci*, con *Introduzione* de Giuseppe Vacca, Carocci, Roma.

[3] *Cfr.* Liguori, Guido, *Introduzione* a Togliatti, Palmiro (2001), *Scritti su Gramsci*, curaduría de Guido Liguori, Editori Riuniti, Roma.





de alguna manera doblando el pensamiento del comunista sardo a la exigencias políticas de su partido, que era también el partido de Gramsci.[4]

Creo poder decir que Gramsci hubiera estado orgulloso de ello, de poder dar una contribución no sólo cultural, sino de lucha, a su partido, a su gente, a las clases subalternas italianas (y no sólo), incluso después de su muerte. De hecho, sobre todo después de su muerte y gracias al ñusoò que, en efecto, Togliatti hizo de su pensamiento.

## II

Ahora bien, también en el ñusoò de un pensador político revolucionario como Gramsci, no es lícito rebasar ciertos límites. No es lícito traicionar la estructura profunda de su pensamiento. Y traicionar el espíritu, los ideales y los objetivos perseguidos en vida con tanta agudeza y con pasión.

Eso ocurrió y ocurre con frecuencia. A menudo Gramsci es ñusadoò inclusive por fuerzas políticas y pensadores de la posición contraria a la suya, es usado pues, en un modo más o menos pretextuoso, por el pensamiento y la política de derecha.



En los Estados Unidos, Joseph Buttigieg ha aportado reiteradamente ilustrativosdetalles sobre la presencia de Gramsci entre los pensadores conservadores, desde el ñComité de Santa Feò hasta el *Project for the New American Century*. Estos intelectuales conservadores estadounidenses parecen haber extraído de Gramsci la convicción de la necesidad de actuar en la sociedad civil para difundir determinadas ideas, y pasar después a sembrar los resultados de esta acción en el plano político.[5]

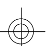
Justo como en el análisis de Gramsci, esta suerte de centros irradiadores de hegemonía ï ya sea de una visión del mundo refinada y elaborada o de un nuevo sentido común de masas, difundido a través de los *mass mediaï* son

[4] En su último escrito sobre Gramsci el propio Togliatti supo reconocer que ñla persona de Antonio Gramsciò debería ñcolocarse ella misma en una luz más viva, que trascienda los acontecimientos históricos de nuestro partidoò, aún reivindicando como si fuera ñtotalmente natural y justo, para nosotros, considerar la vida de Gramsci casi parte integrante de la actividad de nuestro partido, de sus búsquedas y elaboraciones políticas, de sus luchas, de sus sacrificiosò (Togliatti, Palmiro (1964), *Gramsci, un uomo*, ahora en i*d*., *Scritti su Gramsci*, *op. cit*., p. 308.)

[5] *Cfr.* Buttigieg, Joseph, A. (2007), *Il dibattito sulla società civile*, en Vacca, Guiseppe y Schirru (coords.), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005,* il Mulino, Bologna.







formalmente ñprivadosò, sin embargo, su vinculación (en términos del personal, de los objetivos y las acciones) con la política gubernamental estadounidense ha sido ï hasta que los republicanos estaban en el poderï muy fuerte: un ejemplo de este ñEstado ampliadoò, o ñEstado integralò (como conjunto dialéctico, de unidad y distinción al mismo tiempo, de sociedad política + sociedad civil), del cual hablan reiteradamente los *Cuadernos de la cárcel*.[6] Así, los *think tanks* conservadores estadounidenses, si de una parte han señalado a Gramsci como el marxista más peligroso justamente porque es capaz de influenciar a losintelectuales y, por lo tanto, a la opinión pública, por otra parte, están entre los más fieles aplicadores de sus análisis y estrategias político-ideológico-culturales.

En los *Cuadernos* Gramsci estudia los modos en los que se organiza concretamente la hegemonía, cómo ésta no es un fenómeno ñespontáneoò, liberal, de simples ñbatallas de las ideasò, cómo la difusión de una ideología, de un sentido común, de una visión del mundo tienen siempre detrás un ñaparato hegemónicoò, dotado de una materialidad precisa, un ñcentro homogéneo de culturaò ï como escribe Gramsciï que desempeña un continuo y permanente ñtrabajo educativo-formativoò:[7] así, si nosotros quisiéramos hoy encontrar un ejemplo de cómo se organiza concretamente la hegemonía, podríamos indicar justo a estos grupos de trabajo, a estas fundaciones, a estos centros de estudio del pensamiento conservador estadounidense.

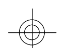
## III

Un ñgramsciano de derechaò está presente también en un país como Francia. Poco antes de su elección como presidente de la República apareció una entrevista en *Le Figaro* en la que Nicolás Sarkozy dijo textualmente: ñMi lucha no es política sino ideológica [...] en el fondo me he apropiado del análisis de Gramsci: el poder se conquista con las ideasò.[8] Aun descontando

[6] Sobre este tema me permito sugerir la revisión de mi trabajo titulado *Stato allargato*, en Liguori, Guido (2006), *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma, pp. 13-29.

[7] Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci curada por Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, Quaderno 1, § 43, p. 34. [edición en español: Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la cárcel*, trad. A.M. Palos, rev. J. L. González, Era-BUAP, México, pp. 99-100].

[8] Sarkozy, Nicolas, 19 de abril de 2007, *Sarkozy: **ñ**La mia destra gramsciana**ò***, entrevista de N. Beytout, A. Brezet, C. Jaigu, J. Weintraub,en ñIl Giornaleò.

toda la instrumentalidad de esta afirmación, sigue sorprendiendo la difusión que algunas temáticas gramscianas tienen incluso en sectores político-culturales muy distantes a los del marxismo gramsciano.

Estas palabras de Sarkozy, por lo demás, vienen de lejos. Ha sido justo un pensador francés, no banal y no de derecha, sino de extrema derecha, al menos cuando se ocupaba de estos temas, en los inicios de los años setenta ï Alain de Benoistï , el que sostuvo por primera vez la necesidad de que la derecha se repensara a sí misma dando vida a un ñgramscismo de derechaò, es decir que la derecha debía prestar atención sobre todo a la dimensión cultural y metapolítica del propio modo de ser, para refundarse y crear un nuevo sentido común. Y esto a partir de la convicción de que el hombre es sobre todo un animal simbólico y de que se identifica con su propia cultura.[9]

No es entonces superfluo recordar a propósito de ésto cómo para Gramsci inciden en la vida de un hombre ï de una manera fundamentalï también las relaciones sociales de producción, por lo que el discurso culturalista ï de derecha, pero también de izquierdaï ve y lee y considera sólo una parte de Gramsci ï aquella que es más cómoda para su discurso.

De cualquier modo, son éstos algunos ejemplos de una derecha que teme a Gramsci pero que, al mismo tiempo dice, más o menos explícitamente, que es necesario aprender y poner en práctica su lección.

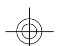
Surge la pregunta: ¿esta extraña situación de los ñusosò contemporáneos de Gramsci es algo que atañe al destino de un ñclásicoò? Esto es: ¿es en verdad irrelevante quién y cómo ñusaò a Gramsci porque el destino de un clásico es ser usado por todos, ser un bagaje de ideas y motivos a los que todos pueden recurrir?

La cuestión es muy compleja. En algunos aspectos Gramsci es seguramente ï lo veía ya Togliatti en 1964ï [10] un autor tan grande que excede su propio posicionamiento político.Y su lectura del mundo contiene en efecto una instrumentación conceptual que puede ser usada por muchos. Los conceptos que Gramsci ha forjado son en muchos casos instrumentos que trascienden

[9] *Cfr.* Germinaro, Francesco (2002), *Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Bollati Boringhieri, Turín; y Taguieff, Pierre-André (2005), *Sulla nuova destra. Itinerario di un intellettuale atipico*, Prefacio de Danilo Zolo e introducción de Giuseppe Giaccio, Vallecchi, Firenze.

[10] *Cfr.* nota 4.





ï ya en los *Cuadernos*ï el *objeto* histórico en relación con el cual nacieron y se desarrollaron como categorías del análisis político aplicables a diversos lugares de la historia así como a diversas posturas político-culturales.

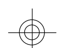
Del otro lado, sin embargo, sostengo que el nexo que su pensamiento instaura entre análisis y propuesta estratégica es tan orgánico que hace que tal pensamiento no pueda ser plena y totalmente apropiado si no es por quienes sostienen que el mundo actual es aún ï en sus líneas importantes, en sus peculiaridades características y epocalesï el ñmundo de Gramsciò y las soluciones a los problemas de este mundo son todavía ï así sea con todos los ajustes del casoï las soluciones previstas, vislumbradas o auspiciadas por Gramsci. Es a partir de ahí que brota la mayor congruencia de algunos ñusosò respecto a otros, es sobre esta línea que se instaura la frontera a veces sutil que corre entre un ñusoò que no traiciona el legado gramsciano y un ñusoò que pesca de la obra sólo aparentemente fragmentaria del autor sardo aquello que se puede pescar en un posmoderno supermercado de las ideas.

## IV

La suerte actual de Gramsci en el mundo recorre naturalmente otros caminos, que aquí nos interesan quizá mucho más. Quisiera indicar tres modos distintos y opuestos en los cuales hoy el legado de Gramsci es estudiado en el mundo:

- ï una lectura *culturalista*, particularmente presente en el mundo anglófono;
- ï una lectura *política*, no inmediatamente política pero articulada a la reflexión que acompaña la lucha de las clases subalternas; tal lectura está viva actualmente sobre todo en América Latina y ï por lo que conozco pero probablemente ustedes saben más que yoï en Brasil;
- ï una lectura *filológica*, que ha sido la dominante en las últimas dos décadas en Italia y que aún tendrá desarrollos importantes.

Hay que decir en primer lugar que no existe en el propio Gramsci una separación nítida entre las diversas aproximaciones. Tratándose de Gramsci, política y cultura son *mundos* que se evocan recíprocamente. Y sería fácil decir que debemos, *gramscianamente*, hacer política a través de la cultura y considerar a la cultura como algo ajeno a la política. Además, cómo olvidar

que es el propio Gramsci el que, en los *Cuadernos*, nos hace comprender reiteradamente cuánta importancia dabaa las cuestiones filológicas, incluso llegando a hablar de ñfilología vivienteò por lo que concierne al tipo de comprensión de la realidad de las masas que auspiciaba para un partido comunista.

Pero éstas corren el riesgo de ser obviedades retóricas. La verdad es que existen direcciones muy diferentes en los estudios sobre Gramsci en la actualidad en el mundo. Auncuando es verdad que se necesita siempre estar atentos al hablar de ñtipologías prevalentesò en las diversas áreas geoculturales, es decir, tipologías que no son totalizantes. Así, por ejemplo, en el mundo anglosajón no faltan interpretaciones no culturalistas pero ampliamente competentes y basadas en una lectura integral de Gramsci (pienso en los trabajos de Joseph Buttigieg, Peter Thomas, Adam Morton, Benedetto Fontana y muchos más).

Sin embargo, no obstante la reciente proliferación de estudios de gran interés, la imagen de Gramsci en la universidad inglesa y estadounidense sigue siendo aquella ligada, en modos diversos, a la fortuna que Gramsci ha tenido en el campo de los *cultural studies.*

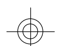
## V

Comienzo por América Latina,[11] en donde los estudios latinoamericanos representan un ejemplo de la aplicación de categorías gramscianas a la comprensión histórica y política. Seré breve al referirme a esta área geopolítica.

He mencionado a Brasil, pero estoy consciente de que en la América hispana hay autores, estudios y escuelas muy relevantes. Empezando por México, que creo que es el único país en el que ha sido traducida integral y fielmente la edición crítica de los *Cuadernos* curada por Valentino Gerratana;[12]

[11] *Cfr.* Fernández Díaz, Osvaldo (1995), *In America Latina*, en Hobsbawm, Eric J, *Gramsci in Europa e in America*, curada por Antonio A. Santucci, Laterza, Roma-Bari. Para la actividad más reciente y sobre todo para el riquísimo debate brasileño no puedo hacer más que sugerir la lectura de Cammett, John M., Francesco Giasi, Maria Luisa Righi (coords.), *Bibliografia gramsciana dal 1922,* edición en línea, www.fondazionegramsci.org.

[12] La Benemérita Universidad de Puebla (BUAP) es la sede oficial de la International Gramsci Society de México. Ahí se organizan periódicamente encuentros internacionales con especialistas provenientes sobre todo de Italia y de diversos países latinoamericanos.

donde desde hace mucho está activa una estudiosa de relevancia internacional como Dora Kanoussi; donde desde hace una década se organizan los encuentros internacionales en la Universidad Autónoma de Puebla; donde un libro como el de Massimo Modonesi sobre la subalternidad ha adquirido una fama que rebasa los confines nacionales; y donde también un encuentro como el nuestro, el de hoy y los próximos días, da testimonio de un hervidero de estudios y de actividad cultural de gran interés.

Tampoco olvido que muchos interesantes estudiosos de Gramsci se encuentran en Cuba, bien representados aquí por Jorge Luis Acanda (aunque quisiera recordar también a la decana de los estudios gramscianos en Cuba, Isabel Monal); Cuba, en donde el debate sobre el concepto gramsciano de sociedad civil ha tenido una importancia y una incidencia creo no de segundo plano.

A estos países se suma Venezuela, donde la mención a Gramsci tantas veces hecha por el presidente Chávez ha generado interés y curiosidad en torno al comunista sardo. O la Argentina, donde aún existen algunos rastrosde una gran tradición gramsciana que hunde sus raíces en la obra de Aricó y Portantiero.



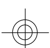
Respecto al debate brasileño les hablo más pues es la realidad que conozco mejor, pero también porque quizá es el país latinoamericano en el que la presencia de Gramsci ha sido y es más difundida. Los estudiosos brasileños de Gramsci válidos conocedores de su pensamiento son muchísimos. Pienso en Carlos Nelson Coutinho, Marcos del Roio, Alvaro Bianchi, Giovanni Semeraro, Luiz Sergio Henriques, Marco Aurelio Nogueira y en tantos más.

Y Gramsci es todavía una presencia viva y respetada en el debate público. Categorías como la de hegemonía, sociedad civil, revolución pasiva, Estado ampliado, están hoy presentes no sólo en la universidad brasileña, sino también en una cultura más amplia que la académica, incluso en los *mass media* y el debate politológico más elevado.

En el nivel académico en Brasil hay áreas (como la pedagógica o la del ñservicio socialò) en las que el pensamiento gramsciano es inclusive la fuente de inspiración más autorizada o de las más autorizadas y otras (filosofía política, sociología, etc.) en las que es todavía hoy influyente.

Muchos autores, no sólo en Brasil, han entendido y entienden a Gramsci como pensador político, de hecho directamente político, con categorías aún aptas para auxiliar al análisis político y para elaborar una estrategia a la altura





de nuestros tiempos. El caso que me parece más importante es el de Carlos Nelson Coutinho, quien ha sabido utilizar algunas de las principales categorías teóricas gramscianas para interpretar la historia política y cultural de su país en las últimas décadas, más y mejor, probablemente, de lo que han sabido hacer los intelectuales de otros países, incluidos los italianos.[13] Él, por ejemplo, ha vuelto a llamar la atención en torno a la categoría de ñEstado ampliadoò, unión dialéctica de ñsociedad política + sociedad civilò, como el verdadero punto focal de los *Cuadernos*. A propósito de esto Coutinho escribe:

> es de particular importancia para nosotros [los brasileños] el concepto gramsciano de ñEstado ampliadoò, que nos permite ñindividuar algunas de las características esenciales de nuestra situación presente ï el hecho de que Brasil es hoy una formación social de tipo ñoccidentalò y, en consecuencia, reunir al mismo tiempo pistas para la construcción de una estrategia *democrática* para el socialismo en Brasil.[14]



No por casualidad, entonces, ñEstado ampliadoò y ñrevolución pasivaò son dos conceptos hoy centrales, no sólo en Brasil, ya sea para una interpretación teórica de los *Cuadernos* o para intentar poner a prueba la fertilidad del aparato conceptual gramsciano para la interpretación de la sociedad contemporánea. Ello es evidente en la obra de interpretación de la historia y la cultura brasileñas dirigida por Coutinho, por ejemplo en el amplio ensayo *Cultura e sociedade no Brasil,*[15] donde el autor usa fundamentalmente dos conceptos gramscianos: ñrevolución pasivaò y ñnacional-popularò, aun cuando recurre *en passant* a otras categorías trabajadas en los *Cuadernos* (como la de ñtransformismoò, ñaparatos privados de hegemoníaò, etc.). El fenómeno de la ñrevolución pasivaò que caracteriza a la historia brasileña desde el siglo XIX conduce, para Coutinho, a aquella separación entre intelectuales y pueblo que Gramsci critica mediante las categorías contrapuestas de ñcosmopolitismoò y ñnacional-popularò.



[13] Giorgio Baratta ha vuelto a llamar la atención sobre este aspecto de la producción cultural de Coutinho en (2002), ñAntonio Gramsci tra Italia e Brasileò, *Critica marxista*, núm. 2. Editori Riuniti, Roma.

[14] Coutinho, Carlos Nelson (1995), *In Brasile*, en Eric J. Hobsbawm, *Gramsci in Europa e in America*, curada por Antonio A. Santucci, Laterza, Roma-Bari, p. 140.

[15] Coutinho, Carlos Nelson, *Cultura e sociedade no Brasil* [1977-1979], ahora en *id*., (2000) *Cultura e sociedade no Brasil. Ensaios sobre idéias e formas,* DP&A, Rio de Janeiro.

He mencionado el tema del Estadoï sociedad civil en Gramsci y en la realidad brasileña actual. Al respecto, quisiera recordar brevemente otro importante ensayo de Coutinho titulado *La società civile in Gramsci e il Brasile di oggi*,[16] que constituye un admirable ejemplo de la aplicación de las categorías gramscianas a la comprensión de la historia y de la lucha político-ideológica del país.

Me limito aquí a evocar sólo las importantes anotaciones que Coutinho hace sobre el concepto de sociedad civil:

> De hecho, en la visión gramsciana, como hemos visto, la ñsociedad civilò es una arena privilegiada de la lucha entre las clases, una esfera del ser social en la que se da una intensa lucha por la hegemonía, y justo por esto ésta no es ñel otroò del Estado, sino ï en conjunto con la ñsociedad políticaò, esto es, con el ñEstado-coerciónòï uno de sus momentos constitutivos ineliminables. Para Gramsci, no todo lo que forma parte de la sociedad civil es ñbuenoò (ésta puede, por ejemplo, ser hegemonizada por la derecha) y no todo lo que viene del Estado es ñmaloò (éste puede expresar instancias universales que se originan en la lucha de las clases subalternas). Sólo un análisis histórico-concreto de las relaciones de fuerza presentes en cada momento puede definir, desde el ángulo visual de las clases subalternas, la función y la potencialidad positiva o negativa tanto de la sociedad civil como del Estadoò.[17]

## VI

Muy distinto aparece el escenario del mundo de lengua inglesa. Aquí el área de estudios en la que Gramsci está más difundido, más leído, más usado, es el área de los estudios culturales, de los estudios poscoloniales y de los estudios sobre los subalternos. Estos ámbitos son o han sido también de gran importancia para la difusión del pensamiento de Gramsci así como de un uso directamente político de Gramsci.[18]

Si se piensa en toda la primera fase de los *cultural studies*, a partir del trabajo de Williams a finales de los años cincuenta; si se piensa en la tensión política de Edward Said; o en los autores hindúes iluminados por el concepto de subalterno, claro que estamos de frente a un discurso con implicaciones y

[18] *Cfr.* (2000), *Crítica marxista*, Editori Riuniti, Roma, núm. 2-3.

[17] *Ibid*., p. 80.

[18] *Cfr.* también, sobre el conjunto de las interpretaciones de Gramsci en el área anglofona Filippini, Michele (2011), *Gramsci globale*, Odoya, Bologna.

consecuenciasmuy cercanas a aquellas que vertebran el mundo de Gramsci.

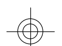
Se tiene, no obstante, ya la sensación de que la fase actual de los *cultural studies* haga un uso de Gramsci prevalentemente distinto. Dominó ï me pareceï en amplias corrientes de los *cultural studies* y de los *postcolonial studies*, que también afirman remitir a Gramsci, lo que definiría como ñuna microfísica de la diferenciaò (la referencia a autores como Foucault o Derrida no es por supuesto casual[19]) en la que se evapora todo vínculo recíproco entre el momento cultural y el momento político y en la que lo que está en juego no parece ser más aquello de una liberación real (política, social, económica y cultural), sino que es un juego sin premio final. En el que no hay referencia alguna a la lucha de clases ni a la hipótesis de una reorganización no capitalista de la sociedad.[20] En la que, en suma, se toman de Gramsci sugerencias y categorías aisladas del contexto de su discurso ï que con frecuencia, por razones lingüísticas, no es conocido realmenteï y se hace un uso verdaderamente alejado de las tensiones y de las intenciones políticas originarias. Recuerdo, por ejemplo, que en el mismo mundo anglosajón, Timothy Brennan ha acusado a los *cultural studies* estadounidenses de haber hecho de Gramsci un liberal posmoderno, extrapolando sólo pocos conceptos e ignorando su reflexión integral.[21]

Hay, en suma, una perplejidad, que comparto, sobre una interpretación y sobre una utilización de Gramsci que prescinda radicalmente de las coordenadas de fondo de su pensamiento. Entre las cuales, de hecho, existe seguramente un análisis de la sociedad en el que está presente el *conflicto* y no sólo la aceptación tranquilizante de la *diferencia* o la exaltación de la *hibridación cultural*, cualquier cosa que eso sea. En la que está presente y en el centro el conflicto *de clase*, que por el contrario ha sido en cierto modo relativizado en la obra de dos autores preparados, buenos conocedores de

[19] *Cfr.*, por ejemplo, el itinerario trazado por Mellino, Miguel en (2005) *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma.

[20] *Cfr*. sobre esto Eagleton, Terry, (2003) *After theory*, Penguin, London; y Meiksins Wood, Ellen y John Bellamy Foster (Coord.) (1997), *In defense of history (Marxism and the Postmodernist Agenda)*, Monthly Review Press, Nueva York (en particular el ensayo de Francis Mulhern).

[21] *Cfr.* Brennan, Timothy (2004), *Lâintellettuale meridionale*, en Albertazzi, Silvia, Maj, Barnaba y Vecchi, Roberto (coords.), en *Periferie della storia*, Quodlibet, Macerata. *Cfr.* también Buttigieg, Joseph (1999), *Sulla categoria gramsciana di ñsubalternoò*, en Baratta, Giorgio y Liguori (coords.), *Gramsci da un secolo allâaltro*, Editori Riuniti, Roma.

Gramsci, pero que han tendido a traducir su pensamiento en un horizonte puramente democrático, no socialista. Me refiero a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe, cuyo libro *Hegemony and Socialist Strategy*, publicado en Gran Bretaña a mediados de los años ochenta, tuvo un gran influjo sobre el gramscianismo de lengua inglesa.

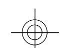
Se trata entonces de operar las distinciones oportunas, de saber leer *dentro* del discurso de los *cultural studies*, frecuentemente también *dentro* de la evolución de un mismo autor, para ver si aún es legítimo hablar de una presencia de Gramsci en los *cultural studies* que no sea sólo nominalista y que tenga un papel exclusivamente evocativo. La literatura en lengua inglesa sobre Gramsci inició su fase expansiva, en los años ochenta, en Gran Bretaña, entre los intelectuales de un modo u otro articulados en la ñescuela de Birmingham ï que conjugaron a Gramsci con el así llamado post-estructuralismo o post-althusserismo, con el pensamiento de Foucault y con otras propuestas provenientes de la diáspora teórica del neomarxismo y de la *new left*.

Para designar a esta galaxia teórica se puede usar el término de ñculturalismoò. Entiendo con este término *la tendencia a pasar de una teoría marxista de la cultura a una teoría cultural del marxismo* (mejor definible, en ese punto, como post-marxismo). La inspiración del ñculturalismoò puede ser rastreado en cierta lectura de Gramsci y del nexo estructura/superestructura que aparece en los *Cuadernos*. Como es evidente inclusive si se releen algunas de las obras que están en la base de los *cultural studies*, por ejemplo el ensayo de Raymond Williams de 1973 titulado *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*.

En este ensayo Williams captaba bien lo que es quizá la mayor contribución gramsciana al marxismo: la revaloración del momento superestructural, político e ideológico; la superación de la dependencia unilateral de la así llamada ñbaseò económico-productiva; la insistencia en la perspectiva de una relación dialéctica entre los dos momentos, después de las deformaciones de tanto marxismo economicista y determinista de la Segunda y de la Tercera Internacional.

Esto permitía abrir camino para un estudio de la cultura en su autonomía relativa, sin que se perdiera por ello ï al menos inicialmente, al menos en Williamsï el vínculo con la centralidad del concepto de clase y de actividad económica. Quisiera aquí recordar, sólo brevemente, que en el *Cuaderno 13* Gramsci escribe, a propósito del concepto de ñhegemoníaò, el concepto sobre





el que toda la crítica, no sólo culturalista sino también liberal, *a la Bobbio*, construye su visión de un Gramsci no marxista: ñsi la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económicaò.[22]

De este pasaje, pero también de todo el contexto de muchas de las argumentaciones gramscianas, podemos inferir entonces que: 1) la hegemonía ético-política debe ser también económica; 2) el sujeto de la hegemonía es la ñclaseò. Y en segunda instancia ï podemos añadir, creoï un partido, expresión orgánica de las clases subalternas.

Todo esto aparece también subrayado explícitamente en un texto muy posterior de Stuart Hall, en uno de sus textos dedicados al pensamiento del comunista sardo, *Gramsci and US*, de 1987. Escribe Hall: ñGramsci siempre ha insistido en que la hegemonía no es un fenómeno exclusivamente ideológico. No se puede pensar en ninguna hegemonía sin el ñnúcleo decisivo de la economíaò.[23]

La teoría de la subjetividad y de la identidad, central para Stuart Hall, se apoyaba pues en Gramsci y en una justa comprensión del marxismo antideterminista y antieconomicista de Gramsci.

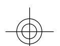
No obstante, ya en los análisis precedentes sobre el thatcherismo avanzados por Hall, por cierto importantes y sugestivos, el vínculo entre los nuevos fenómenos identitarios y el fin del ciclo fordista era por lo menos discutible, atenuado tanto que permitió que surgiera una polémica ï sobre todo en las columnas de la *New Left Review* **ï** hacia una definición (la de ñpopulismo identitarioò) que parecía puramente ideológica. Hall ï ha escrito Paolo Capuzzoï reaccionó a las críticas reiterando ñla centralidad de la dimensión hegemónico-culturalò.[24] Ésta es una posición destinada a abrir camino ï en el mundo anglófonoï a desarrollos cada vez más orientados a ignorar tanto la dimensión estructural como la consiguiente *centralidad del conflicto de clase.*

En el ensayo titulado *La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad*, de 1985, Hall afirma:

[22] Gramsci, Antonio (1975), *op. cit*., p. 1591 (Q 13, § 18) [En español: p. 42, tomo 5].

[23] Hall, S., *Gramsci e noi* [1987], en Vacca, G., Capuzzo, P., Schirru, G. (coord.) (2009), *Studi gramsciani nel mondo*. *Gli studi culturali*, Il Mulino, Bologna, p. 79.

[24] *Ibid*., Capuzzo, P., *Introduzione*, p. 29.

> La idea tradicional según la cual diversos tipos de lucha (relacionadascon la escuela, la política cultural o sexual, las instituciones de la sociedad civil como la familia, las organizaciones sociales tradicionales, las instituciones culturales, étnicas, etc.) deben *todos* subordinarse y reducirse a la lucha obrera, condensada en el lugar de trabajo [...] es aquí decididamente contestada y rechazada.[25]

Estamos pues frente a una modificación indudable de la estructura social pero también, y quizá fundamentalmente, de la prevalencia de otras ñnarracionesò, no marxistas en el final de la centralidad del conflicto de clase y de la contradicción basada, por ejemplo, en fenómenos que, por el contrario, me parecen particularmente relevantes, como: el trabajo y el no trabajo, la precariedad, el conflicto interno de los mismos grupos subalternos alrededor de estas problemáticas ï conflicto que ciertamente se presenta en ocasiones como un ñconflicto racialò pero que se refiere con frecuencia a la escasez de las fuentes de trabajo, base sobre la que se levantan las otras contradicciones; la dificultad de reconstruir una conexión entre aquellos que son explotados, desde el punto de vista del trabajo, pero que están dispersos pues ya no están concentrados en la fábrica fordista.

Está de manera explícita en juego la *jerarquía* de las contradicciones y de las luchas presentes en la sociedad. O, mejor dicho, el modo de leer o entender esta jerarquía.

## VII

Aun para un estudioso y heredero del pragmatismo estadounidense, en particular de Dewey, como Cornel West, Gramsci es apreciable porque la concepción de Gramsci ï escribe West en su *A Genealogy of Pragmatism* ï: ñenfoca una noción de especificidad histórica y una concepción de hegemonía que niegan cualquier lectura determinista, economicista o reduccionista de los fenómenos socialesò.[26]

Gramsci ï escribe West ï no adopta ñuna teoría unidimensional del poderò. Éste es el motivo por el cual Cornel West se proclama neogramsciano: Gramsci

[25] Hall, S., *Lâimportanza di Gramsci per lo studio della razza e dellâetnicità* [1986], en *Id*., (2006) *Il soggetto e la differenza. Per unâarcheologia degli studi culturali e postcoloniali*, curaduría de M. Mellino, Meltemi, Roma, p. 212.

[26] West, C. (1997), *La filosofia americana*, Editori Riuniti, Roma, p. 293.

se diferencia del marxismo *monocausal*, erigido en torno a la centralidad del conflicto de clase, y esto ayuda a West a leer los conflictos raciales.[27] El filósofo afro-americano pone su ñneogramscianismoò en tensión también con el post-estructuralismo inspirado en Derrida y Foucault.West afirma abiertamente haberse inspirado en la teoría de la diferencia propuesta por la escuela de pensamiento que arranca de estos autores, pero dice haberla insertado en un ñmarco neogramscianoò. Aquello que interesa a West de todos estos autores es el esfuerzo ñde desmantelar el logocentrismo y los aspectos apriorísticos de la tradición marxistaò.[28] Escribe Cornel West:

> El rechazo por parte de los neogramscianos de la metáfora base/superestructura, del economicismo (o marxismo logocéntrico) tienen como consecuencia inevitable la convicción de que ya no es suficiente o deseable privilegiar el modo de producción de los sujetos de clase de un modo apriorístico y construir nexos causales (así sean elementares o refinados) en torno a una ideología del racismo fincada simplemente a factores económicos. A diferencia de ello, la metáfora del ñbloque históricoò ïderivada de Antonio Gramsciï remplaza la de base/superestructura.[29]

West acusa también a Gramsci de ñlogocentrismoò. No acepta pues la centralidad, que reconoce estar en Gramsci, del conflicto de clase. Afirma, no obstante, que la aproximación gramsciana permite respetar la diversidad de subjetividades y conflictos. West va forzando el concepto de bloque histórico, hasta llegar a la negación de la centralidad del conflicto de clase. Gramsci le sirve para corregir el post-estructuralismo, impidiendo que resbaleen un verdadero ñnihilismo cognitivoò que significaría renunciar ña explicar y transformar la historia de la sociedadò.[30] Pero Gramsci es corregido a su veza la luz de aquella crítica antilogocéntrica que constituye uno de los pasajes esenciales de la cultura post-estructuralista y de los *cultural studies* en los Estados Unidos. Es éste el razonamiento que lleva a West a afirmar que:

[27] Sobre esto me permito sugerir Liguori, *Dewey, G., Gramsci e il* ***ñ****pragmatismo neogramscianoò di Cornel West*, en *id*.,*Sentieri gramsciani*, *op. cit.*, pp. 153-161.

[28] West, C., (1992), ñLôoppressione dei neri dôAmerica. Unôinterpretazione neogramscianaò, en *Asterischi*, núm. 2, p. 136. Uso la traducción de Claudia Lombardi publicada en Italia del ensayo *Marxist Theory and theSpecificity of Afro-America Oppression*, aportándole ligeras modificaciones.

[29] West, (1992), *op. cit.*, pp. 144-5.

[30] *Ibid*., p. 146.

> la cultura es una estructura a la par de la economía o de la política y hunde sus raíces en instituciones como la familia, la escuela, las iglesias, las sinagogas, las mezquitas y la industria de la comunicación (televisión, radio, video, música). Análogamente, la economía y la política no sólo son influenciadas por los valores sino que promueven determinados modelos culturales de una buena vida y una buena sociedad.[31]

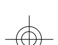
Pero la visión de la sociedad que tiene West no individua la jerarquía de los niveles de realidad propios del capitalismo. Gramsci no es usado por su tentativa de interpretar de un modo rico y complejo la sociedad capitalista desde una óptica siempre marxista, sino por avanzar una interpretación de la sociedad desde una óptica no marxista, en la que los poderes y las contradicciones forman una red no estructurada jerárquicamente. Su lectura de Gramsci se aleja pues del discurso original fundado en las contradicciones de clase en el que el pensamiento de Gramsci se situaba y se sitúa.

Un discurso análogo puede hacerse para los *subaltern studies*. La primera difusión de la categoría gramsciana de *subalternos* en el mundo ocurrió ï como es evidenteï en la obra de estudiosos hindúes (precisamente bengalís) que tenían un conocimiento escaso de lo que Gramsci había escrito, habiéndolo tomado sólo de una antología en inglés, que reportaba ï en una sección de escritos sobre historia de Italiaï sólo *dos notas* del *Cuaderno 25*, titulado por Gramsci *En los márgenes de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)*, título y cuaderno que la antología ni siquiera citaba.

Los estudiosos hindúes fueron pues golpeados por la importancia que Gramsci atribuía a la historia de los subalternos, sobre todo en el resurgimiento italiano, e imitaron algunas claves explicativas aplicándolas a la historia de la India. Con la difusión del término ñsubalternosò en las universidades estadounidenses se produce un giro**.** Estudiosos influenciados sobre todo por el deconstruccionismo o por el pensamiento de Foucault usaron la categoría de ñsubalternoò y el concepto de ñsubalternidadò en modos alejados de aquellos propiamente gramscianos.[32]

[31] West, C. (1995), *La razza conta*, Feltrinelli, Milán, p. 33.

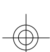
[32] En relación con el concepto de subalterno me permito sugerir la revisión de mi ensayo *Tre concetti di subalterno in Gramsci*. Nota del editor: este ensayo aparece en esta compilación.

## VIII

Casi como reacción a esta situación caracterizada por lecturas de Gramsci frecuentemente descontextualizadas y propuestas sobre la base de un conocimiento parcial de los textos (por ejemplo, por parte de lectores de lengua inglesa que no leen en italiano y por tanto no pueden leer los *Cuadernos* en su totalidad), en los últimos años en Italia han aumentado sobre todo los estudios filológicos sobre la obra de Gramsci, y estudios más profundos sobre el contexto histórico-cultural efectivo en el que él trabajó, para entender el sentido exacto de términos, conceptos y razonamientos no siempre fáciles de descifrar, en los *Cuadernos*, en ocasiones verdaderamente obscuros, a causa de las particulares condiciones en las que Gramsci debió escribir en una prisión fascista.

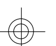
Desde hace algunos años un grupo de trabajo encabezado por la Fundación Gramsci está preparando una ñedición nacionalò, aunque también una edición crítica, obviamente, de la obra de Gramsci. Ya han sido publicados los ñcuadernos de traducciónò, que hasta ahora nunca habían sido publicados,[33] y un volumen del epistolario. Serán utilísimos los volúmenes de los escritos previos a la cárcel, que con nuevas técnicas informáticas lograrán probablemente a avanzar en el tema de la atribución de los artículos juveniles. De hecho, en la prensa socialista, en el *Ordine Nuovo*, generalmente los artículos no eran firmados. Y las atribuciones ï hechas en los años cincuenta y sesenta sobre todo por viejos protagonistas a partir de la memoriaï en ocasiones se han revelado equivocadas.



Siempre en el ámbito de la edición nacional será editada una nueva versión de los *Cuadernos de la cárcel*, curada por Gianni Francioni, que está destinada a suscitar debates y polémicas. Esto porque en ella se propone una organización distinta de los *Cuadernos*, distinguiendo netamente entre cuadernos misceláneos y cuadernos monotemáticos, e individuando al interior de algunos cuadernos una especie de sub-cuadernos, que Gramsci habría mantenido unidos sólo porque no disponía de todo el papel que habría querido tener. Entre otras cosas, Francioni propone fechas más precisas de algunas notas (o párrafos) de Gramsci así como el desplazamiento de algunas notas, porque habría sido añadida como ejemplo al final de un cuaderno, es decir redactada

[33] Gramsci, Antonio, (2007), *Quaderni del carcere. 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, curaduría de Giuseppe Cospito e Gianni Francioni, 2 tomos, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.





más tarde respecto a las otras que la preceden en el cuaderno por motivos puramente contingentes.

Esta edición de los *Cuadernos* ï que implícitamente se propone mandar al desván a la edición Gerratana, que es sobre la que se estudia a Gramsci en todo el mundo, ya traducida en Méxicoï y que ha sido ya traducida integralmente en México y que aún está siendo traducida al inglés, etc. abre el flanco a una consideración crítica fundamental: al descompaginar el orden material de los *Cuadernos* tal y como llegaron a nuestras manos, tal y como están compuestos materialmente y como la edición Gerratana reproduce, salvo en poquísimos casos, por lo demás señalados, se pierde una base segura para la confrontación entre todos los estudiosos gramscianos en el mundo y se abre una época de desorden potencial en los estudios y el debate sobre Gramsci. No es difícil imaginar en efecto que una nota o un grupo de notas, fechadas por Francioni de un cierto modo, sean ï sobre la base de nuevas interpretaciones filológicas o de nuevos descubrimientos histórico-documentalesï fechadas de un modo diverso. ¿Qué deberá hacerse en ese caso? ¿Imprimir otra edición post-francioniana?

En la época de la informática la International Gramsci Society Italia (IGS Italia) de la cual formo parte, está trabajando para, dentro de poco, poner a disposición de todos, en un nuevo portal gramsciano y con una nueva edición, todas las obras de Gramsci, incluyendo los *Cuadernos*. Una edición informática que reproduzca los *Cuadernos* tal y como están compuestos materialmente y en cuyos márgenes será posible anotar las diversas propuestas de asignación de fecha en la medida en que se vayan sugiriendo, de modo tal que cada especialista podrá contrastarlas y forjarse una opinión propia.

Desde el 2001 que la IGS Italia organiza un seminario periódico multidisciplinario que analiza filológicamente los términos, las categorías, los conceptos de los *Cuadernos*. *Le parole di Gramsci* en el título del libro que contiene los frutos de la primera parte de este trabajo.[34] Posteriormente, en el 2009, salió el gran *Dizionario gramsciano 1926-1937*,[35] también promovido por el IGS Italia con el mismo corte del seminario. En la base del seminario, del libro y del *Diccionario* está la misma idea: seguir un concepto

[34] Frosini, Fabio y Liguori, Guido (coord.) (2004), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma.

[35] (2009), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.

gramsciano en su desarrollo en los *Cuadernos*, seguir su evolución, pero procurando obviamente que no se pierdan las referencias entre una voz y otra, entre un concepto y otro.

De este *Diccionario* ya se está trabajando una traducción en Brasil y se está estudiando la posibilidad de traducirlo también al español.

## IX

En la base *tanto* de los trabajos de la edición nacional, dirigida por la Fondazione Istituto Gramsci de Roma, *como* de los estudios de la IGS Italia descansa la misma conciencia fundamental de que en los últimos 20 años determinó el viraje principalen los estudios gramscianos, en Italia y tendencialmente en el mundo.

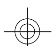
Esta conciencia ï nacida a partir de la edición Gerratana y reforzada inmediatamente por los estudios de Gianni Francioniï [36] puede sintetizarse en el hecho de que los *Cuadernos de la cárcel* son una obra que tiene una historia interna propia. No son pues una obra publicada por su autor, o incluso concluida por su autor. Son un ñtallerò, un *work in progress* que duró varios años, en los que no todo aquello que se escribió puede ser puesto en el mismo plano sincrónico, como hacía la primera edición ñtemáticaò de los *Cuadernos*, de los años 1948-1951. Los *Cuadernos* contienen un desarrollo. Lo que ï sobre algunos temasï Gramsci pensaba y escribía en 1930 no es necesariamente lo mismo que lo que pensaba y escribía en 1935.

El estudio filológico de los *Cuadernos* ha abierto el camino a una difundida práctica hermenéutica totalmente iluminada por este supuesto. El estudio diacrónico de los *Cuadernos* es por tanto en la actualidad la clave, del acercamiento a Gramsci surgido en los últimos años. Está claro que eso deja y dejará en fuera de lugar a quien lee a Gramsci a través de antologías, o de un modo parcial o bien indiferenciado, sin prestar atención a la atribución de fechas la más precisa y cercana posible de las afirmaciones gramscianas.

Del mismo modo, de esta nueva aproximación deriva la necesidad de profundizar en los acontecimientos biográficos e históricos de Gramsci en los años de la cárcel y del mundo que lo circundaba, la red de personajes (su

[36] Para una bibliografía de la obra de Francioni dedicada a Gramsci y la nueva filología gramsciana sugiero revisar la *Premessa* de Giusepope Cospito al volúmen coordinado por él mismo (2010) *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Bibliopolis, Nápoles.





cuñada Tania, su amigo Piero Sraffa, el compañero con el que había entrado en un disenso parcial en 1926, Palmiro Togliatti) que aseguraba clandestinamente la comunicación entre el prisionero y el movimiento comunista del cual nunca dejó de ser parte. Porque ï y éste es el punto de partidaï los *Cuadernos* no son algo escrito *für ewig,* como el propio Gramsciescribe, quizá para engañar a la censura carcelaria, sino una reflexión orientadaa la batalla política.

No sabemos si a Gramsci le ilusionaba recobrar la libertad para poder participar en una lucha política en los vértices de la Internacional u otra cosa: probablemente hasta cierto punto éste era su pensamiento, su esperanza, y quizá no la abandonó jamás del todo. Pero está claro que no compartía la política del viraje realizado desde 1929 por el movimiento comunista internacional y que empeñó todos sus esfuerzos para elaborar una estrategia alternativa para el movimiento comunista.[37]

Los acontecimientos histórico-biográficos han hecho que sus escritos vieran la luz hasta después de algunos años en un contexto totalmente diferente. Togliatti y el PCI hicieron un uso parcial, que probablemente a Gramsci no habría disgustado del todo. Y quizás ha sido la mejor manera, para dar a conocer a Gramsci al mundo.

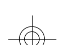
Es cierto no obstante que sólo ahora, después de muchos decenios, estamos descubriendo lo que Gramsci escribe en la cárcel. Y por qué lo escribe. De esto los estudios presentes y futuros no pueden ni podrán no tener en cuenta.

## Bibliografía


- Baratta, Giorgio (2002), *Antonio Gramsci tra Italia e Brasile,* en ñCrítica marxistaò, núm. 2, Editori Riuniti, Roma.
- Brennan, Timothy (2004), *Lôintellettuale meridionale*, en Albertazzi, Silvia, Barnaba Maj, Roberto Vecchi (coords.), en *Periferie della storia*, Quodlibet, Macerata.


[37] Hay que tomar en cuenta el hecho de que cuando inicia a escribir los *Cuadernos* así como en los años sucesivos, Gramsci no podía tener la conciencia que tenemos hoy en día del ñstalinismoò, por lo cual podía creer posible una discusión abierta al menos en el estrecho vértice de la Internacional; hay que tomar en cuanta también el hecho de que desde 1935 el VII Congreso de la Internacional y la política de los ñfrentes popularesò determinan un giro en el movimiento comunista que se acerca objetivamente a la elaboración carcelaria gramsciana, aun cuando prevalecen muchas diferencias de análisis y propuesta política.





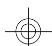
- Buttigieg, Joseph (1999), *Sulla categoria gramsciana di ñsubalternoò*, en Baratta, Giorgio y Guido Liguori (coords.), *Gramsci da un secolo allâaltro*, Editori Riuniti, Roma.
- ïïïï (2007), *Il dibattito sulla società civile* en Vacca, Guiseppe y Giancarlo Schirru (coords.), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, il Mulino, Bologna.
- Cammett, John M. , Francesco Giasi, Maria Luisa Righi (coords.), *Bibliografia gramsciana dal 1922 edizione on line*, www.fondazionegramsci.org
- Cospito, Guiseppe (2010), *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Bibliopolis, Nápoles.
- Coutinho, Carlos Nelson (2000), *Cultura e sociedade no Brasil. Ensaios sobre idéias e formas*, DP&A, Rio de Janeiro.
- ïïï (1995), *In Brasile*, en Eric J. Hobsbawm, *Gramsci in Europa e in America*, curada por Antonio A. Santucci, Laterza, Roma-Bari.
- Eagleton, Terry (2003), *After theory*, Penguin, London.
- Fernández Díaz, Osvaldo (1995), *In America Latina*, en Eric J. Hobsbawm, *Gramsci in Europa e in America*, curada por Antonio A. Santucci, Laterza, Roma-Bari.



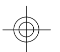


- Filippini, Michele (2011), *Gramsci globale*, Bologna, Odoya.
- Frosini, Fabio y Guido Liguori (coords.) (2004), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma.
- Germinaro, Francesco (2002), *Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Bollati Boringhieri, Turín.
- Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci curada por Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.
- ïïï (1999), *Cuadernos de la cárcel*, trad. A. M. Palos, rev. J. L. González, Era-BUAP, México.
- ïïï (2007), *Quaderni del carcere. 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, curaduría de Giuseppe Cospito y Gianni Francioni, 2 tomos, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Hall, Stuart (2006), *Il soggetto e la differenza. Per unâarcheologia degli studi culturali e postcoloniali*, editado por M. Mellino, Meltemi, Roma.
- ïïï (1987), *Gramsci e noi*, en Vacca, G., P. Capuzzo, G. Schirru (coords.), (2009) *Studi gramsciani nel mondo*. *Gli studi culturali*, Il Mulino, Bologna.

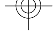




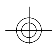
- Liguori, Guido (1996), *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riunti, Roma.
- ïïï (2001), *Introduzione* a Togliatti, Palmiro, *Scritti su Gramsci*, curaduría de Guido Liguori, Editori Riuniti, Roma.
- ïïï (2006), *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.
- Liguori, Guido y Pasquale Voza (a cargo de) (2009), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.
- Meiksins Wood, Ellen y John Bellamy Foster (coords.) (1997), *In defense of history (Marxism and the Postmodernist Agenda)*, Monthly Review Press, New York.
- Mellino, Miguel (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma.
- Sarkozy, Nicolas (19 de abril de 2007), *Sarkozy: ñLa mia destra gramscianaò*, entrevista de N. Beytout, A. Brezet, C. Jaigu, J. Weintraub,en ñIl Giornaleò.

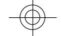

- Taguieff, Pierre-André (2005), *Sulla nuova destra. Itinerario di un intellettuale atipico*, Prefacio de Danilo Zolo e Introducción de Giuseppe Giaccio, Vallecchi, Firenze.


- Vacca, Giuseppe (1999), *Togliatti editore delle* Lettere *e dei* Quaderni, en *Id.*, *Appuntamenti con Gramsci*, Carocci, Roma.
- Vacca, Giuseppe y Chiara Daniele (coords.) (2005), *Togliatti editore di Gramsci*, con *Introduzione* de Giuseppe Vacca, Carocci, Roma.
- West, Cornel (1992), *Lôoppressione dei neri dôAmerica. Unôinterpretazione neogramsciana*, en ñAsterischiò, núm. 2, p. 136.
- West, Cornel (1995), *La razza conta*, Feltrinelli, Milán.
- West, Cornel (1997), *La filosofia americana*, Editori Riuniti, Roma.


40 BLANCA





# Conceptos, enfoques y estudios gramscianos



42 BLANCA

# UNA REFLEXIÓN SOBRE EL DICHO GRAMSCIANO ñDECIR LA VERDAD ES REVOLUCIONARIOò

**Francisco Fernández Buey***

## I

El tópico sobre las malas relaciones entre verdad y política viene de antiguo. Al menos en nuestro ámbito cultural. En el pensamiento político europeo de la modernidad se suele atribuir a Nicolás Maquiavelo la confirmación de esa idea, que desde entonces se ha repetido infinidad de veces. Así, en un interesante ensayo dedicado al tema ï Truth and Politicsï Hannah Arendt volvía al viejo lugar común con estas palabras:

> Nadie ha dudado nunca del hecho de que verdad y política mantengan entre sí una mala relación, y, que yo sepa, nadie ha incluido la sinceridad entre las virtudes políticas. Siempre se ha considerado que las mentiras eran instrumentos necesarios y legítimos no sólo del oficio de político o demagogo, sino también del oficio de estadista.

Después de preguntarse, casi retóricamente, por la razón de este hecho tan generalmente admitido que nadie parece negarlo, la propia Hannah Arendt acaba sugiriendo, en ese ensayo sobre verdad y política, que acaso la esencia misma de la verdad sea precisamente la de ser impotente y la esencia misma del poder la de ser engañoso.

Partiendo del tópico según el cual verdad y política constituyen una pareja irreconciliable, es natural que en el filosofar sobre el asunto hayan ido cobrando cada vez más relevancia dos líneas de pensamiento paralelas que no pueden encontrarse. La primera de ellas, de base moral y/o religiosa, da la primacía a la afirmación de la verdad en toda circunstancia para concluir, claro está, en el desprecio o en la crítica radical de la política. El caso seguramente más conmovedor de este punto de vista en el filosofar del siglo XX ha sido Simone

* Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España.

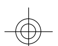
Weil, quien al final de su vida, y precisamente escribiendo en nombre de la verdad, propuso la disolución de todos los partidos políticos. La segunda corriente, casi siempre dominante en el ámbito de la filosofía política académica, tiende a distinguir entre decir la verdad en el ámbito de las relaciones privadas y decir la verdad en la esfera pública, para concluir, desde esta distinción, que lo que tal vez sea una virtud privada, avalada por las Tablas de la Ley, puede ser un vicio público, de manera que la intervención en la política activa obliga a admitir, en efecto, que la verdad, o, por mejor decir, la veracidad, no es una virtud política.

Pero hay al menos un autor del siglo XX que sí incluyó la sinceridad y la veracidad entre las virtudes políticas. Y no sólo negando la mayor, o sea, que en política la verdad sea impotente, sino afirmando además el carácter revolucionario del decir la verdad en política. Este autor se llamaba Antonio Gramsci. Fue un pensador y activista político, italiano y comunista, que defendió al mismo tiempo, y sin reservas, dos cosas que, por lo general, suelen oponerse siempre en el mundo contemporáneo: el valor de la verdad en la vida política y la tradición maquiaveliana. Un caso insólito sobre el cual parece pertinente reflexionar en este ciclo dedicado precisamente a las nociones de ñverdadò y ñrevoluciónò. Pues no es casual que Gramsci llegara a ser casi una moda intelectual hace 40 años, cuando la palabra ñrevoluciónò volvía a estar en boca de los jóvenes, para pasar a ser un desconocido, casi sólo citado en vano, en nuestros días.

## II

La defensa incondicional de la verdad es algo que aparece ya en los primeros escritos juveniles de Antonio Gramsci, en las colaboraciones periodísticas de cuando aún era estudiante universitario en la industrial ciudad de Turín. Estamos hablando de la segunda década del siglo XX. Uno de los primeros artículos que Gramsci escribió en esa época llevaba precisamente este título: ñPer la veritàò; y estaba dedicado a comentar una antología de escritos de Giovanni Papini publicada en 1913.

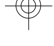
La verdad que Gramsci pretendía defender ahí, frente a algunas insinuaciones malévolas de Papini, era sencillamente una verdad de las llamadas de hecho, a saber: el reverente afecto de los jóvenes universitarios turineses por la obra del erudito e hispanista Arturo Farinelli; una verdad, en

el ámbito de las manifestaciones culturales, a la que Papini estaba faltando por diletantismo caprichoso contra los eruditos.[1]

Desde joven, Gramsci ha vinculado el respeto irrestricto a la verdad, tanto en la vida privada como en la esfera pública, con la afirmación de una ética de las convicciones, para decirlo ahora con el lenguaje que emplearía Max Weber. ñConvicciónò ha sido precisamente una de las palabras más empleadas por Gramsci en los momentos decisivos de su vida o cuando hace referencia, en la correspondencia, a lo que ha considerado momentos decisivos de su vida. Ya en 1915, al explicar las razones de una decisión que iba a cambiar su trayectoria, la decisión de abandonar la universidad y el mundo académico para dedicarse al periodismo político-cultural desde una publicación socialista, ésta, ñconvicciónò, es la palabra:

> Entré en el Avanti libremente, por convicción. En los primeros días de diciembre de 1915 había sido nombrado director del instituto de Oulx, con un salario de 2500 liras y tres meses de vacaciones. Sin embargo, el 10 de diciembre de 1915 me comprometí con el Avanti por 90 liras al mes, o sea, por 1080 liras al año. Pude elegir, y si elegí el Avanti tengo sin duda el derecho a afirmar que lo hice movido por una fe y por una convicción profundas.[2]

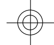
Es más: lo que Gramsci escribió al año siguiente, en 1916, a los 25 años, en un artículo publicado en la sección turinesa del periódico socialista Avanti, podría considerarse como ejemplo paradigmático del tipo de ética de las convicciones que Max Weber pondría en cuestión unos años después en su célebre conferencia sobre la política como vocación. Gramsci escribía ahí:

> La verdad debe ser respetada siempre, con independencia de las consecuencias que puedan seguirse de ella; y las convicciones propias, si son fe viva, deben encontrar en sí mismas, en la propia lógica, la justificación de los actos que se considera necesario llevar a cabo. Sobre la mentira, sobre la falsificación facilona sólo se construyen castillos de viento que otras mentiras y otras falsificaciones pueden hacer desvanecerse.[3]

[1] Gramsci, A. (1974), ñ*Corriere universitarioa. I, n 1, 5 febrero de 1913***ò***, firmado alfa gama; incluido en Gramsci, A., Per la verità. Scritti 1913-1926, al cuidado de Renzo Martinelli, Editori Riuniti, Roma, p. 3-5.*

[2] Gramsci, A. (1980), *Cronache torinesi: 1913-1917,* al cuidado de S. Caprioglio, Einaudi, Turín, p. IX.

[3] Gramsci, A. (1960), ñLa conferenza e la veritàò, en *Avanti de Turín del 19/2/1916,* incluido en el volumen *Sotto la Mole,* Einaudi, Turín, p. 43.

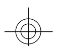



Ya en estos escritos juveniles la defensa de la verdad que Gramsci propugna se caracteriza por un par de rasgos que no hay que perder de vista, porque se mantendrán a lo largo de toda su obra: la seriedad con que aborda el asunto y la dimensión polémica, contextualizada, de tal defensa. Hablando con propiedad habría que decir que lo que Gramsci está defendiendo es la concepción culturalista e idealista, en buena parte romántica e historicista, de la veracidad o autenticidad del intelectual, del escritor y del artista.

Pero desde las primeras noticias que llegaron a Italia de la Revolución Rusa de octubre de 1917 aquella defensa gramsciana de la necesidad de decir la verdad *independientemente de sus consecuencias* y caracterizada por la seriedad y la polémica, se fue ampliando desde los ámbitos de la poética y de la política cultural al plano de la política en el sentido más restringido de la palabra. En esta evolución tuvo una gran influencia también el llamado bienio rojo italiano (1919-1921), años en los que Gramsci estuvo en contacto con los principales movimientos revolucionarios de la época y en particular con la experiencia de los consejos de fábrica de Turín. En ese sentido, y de acuerdo con el compromiso adquirido, ya en 1920 el Gramsci consejista escribía, también polémicamente, que *la verdad es la táctica de la revolución proletaria*, tratando de subrayar con esa frase la diferencia que hay, en la actuación práctica, entre la cultura (política) proletaria en formación y la cultura (política) de las clases dominantes.

Este punto de vista ha encontrado su expresión más alta en la revista que Gramsci dirigió en la ciudad de Turín y que llevaba por título *L´Ordine Nuovo*, sobre todo a partir del momento en que la publicación dejó de ser semanal para pasar a ser diaria, en enero de 1921. Es en esta publicación donde aparece por primera vez el dicho que quiero glosar aquí: ñDire la verità è rivoluzionarioò. La frase encabezaba el primer número de la publicación en su nueva etapa. *Decir la verdad y llegar juntos a la verdad* fue para Gramsci la sustancia moral del programa comunista en la época de *L´Ordine Nuovo*.

Se ha discutido mucho sobre el origen de la frase y sobre su atribución, pues afirmaciones del mismo tenor hay, desde luego, en Lenin, cuya influencia en Gramsci es manifiesta, y también en Henri Barbusse, intelectual, periodista y revolucionario francés, fundador del semanario *Clarté*, con el que *L´Ordine Nuovo* tuvo una íntima relación por entonces. Pero, más allá de las coincidencias y semejanzas, los redactores de la publicación italiana han atribuido la frase inequívocamente al abogado y político socialista alemán Ferdinand Lassalle.

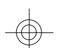
Detenerse en esta atribución tiene interés, sobre todo porque en el lugar en que se hace se quiere dejar claro el sentido preciso de la frase. En una nota publicada en *L´Ordine Nuovo* el 17 de marzo de 1922, atribuible a Antonio Gramsci, y dedicada a la polémica de entonces entre las varias corrientes socialistas y comunistas sobre el papel que estaba jugando el líder maximalista Giacinto Menotti Serrati, se da explícitamente la procedencia de la frase y su sentido contextual:

> El dicho de Lassalle, que *L´Ordine Nuovo* ha publicado en la cabecera de su primer número, significa precisamente que no hay que ocultar a la clase obrera nada de lo que a ésta interesa, ni siquiera cuando tal cosa pueda disgustarla, ni siquiera en el caso de que la verdad parezca hacer daño en lo inmediato; significa que hay que tratar a la clase obrera como se trata a un mayor de edad capaz de razonar y discernir, y no como a un menor bajo tutela. *L´Ordine Nuovo* ha sido siempre fiel a este dicho. Puede haber publicado inexactitudes de detalle, por error o defecto de sus informadores, pero esas inexactitudes no pueden ser prueba de una contradicción con su divisa.[4]

Así expresada, la frase de Lassalle recogida por Gramsci alude a una restricción histórico-social que no se puede obviar: no se está afirmando ahí que decir la verdad sea *siempre y en toda circunstancia* revolucionario, sino que lo es, es revolucionario, decírsela, aunque duela, a la clase social (el proletariado, la clase obrera) a la que se atribuye precisamente la cualidad de ser ella misma revolucionaria.

Cabe aquí, por tanto, una glosa al respecto de tenor parecido a la que en su momento hizo Rafael Sánchez Ferlosio del introito al *Juan de Mairena* de Antonio Machado, que dice: ñLa verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porqueroò, cuya afirmación va seguida por estos dos juicios de los nombrados: ï òAgamenón: conforme. ï El porquero: no me convenceò. Pues de la misma manera que respecto de la expresión clásica, socrática, de la verdad hay que tomar distancias (como hace el propio Machado en su broma y Ferlosio, con más detalle, en su glosa) para preguntarse, en aquel caso, quién dice la frase y el porqué de la conformidad de Agamenón y de la discrepancia del porquero con la misma, también aquí, en el caso de la frase de Lassalle-Gramsci cabe

[4] Gramsci, A. (1971), ñGarrucio e la veritàò, en *Socialismo e fascismo. L´Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Turín, pp. 475-277.

preguntar sobre el universo de discurso y el contexto de la afirmación según la cual *decir la verdad es revolucionario.*

Se puede descartar, pues, la interpretación de la frase en el sentido de que decir la verdad sea, *siempre y en cualquier circunstancia*, revolucionario. Pues, así, en general, parece obvio que hay verdades que se pueden decir y que no tienen nada que ver con la batalla de ideas, y menos aún con la lucha político-social, o cuyo contenido, ya sea trivial, ya axiomático, no afecta en absoluto al tipo de actitud o comportamiento que podamos considerar revolucionario (sin necesidad de entrar a definir qué se entiende por tal). De modo que, si uno se atiene al significado que Gramsci dio a la frase y al contexto en que se escribió (el marco o espacio comunista que representaba *L´Ordine Nuovo*), cuando se dice que decir la verdad es revolucionario lo que se está queriendo decir es:

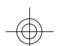
1ª Que a la clase social considerada sujeto de la revolución, o sea, el proletariado, no hay que ocultarla nada;
2ª Que hay que decir la verdad incluso cuando ésta disguste o pueda hacer daño en lo inmediato;
3ª Que esto supone tratar a la clase obrera como tratamos a un adulto, o sea, como a un colectivo de adultos capaces de razonar y discernir;
4ª Que hay que distinguir entre este decir la verdad y los errores o inexactitudes que podamos cometer por falta de información o por imprecisión de nuestros informantes.

La verdad del dicho de Gramsci queda, por tanto, vinculada al menos a tres cosas:

Primera: aunque no se dice de manera explícita, está implícito en la frase y se sigue claramente del contexto que ñrevolucionarioò es ahí un valor positivo, tal vez el más alto de los valores en el plano cultural y en el plano político. Se da por supuesto que el valor positivo ñrevolucionarioò, como ñpolítica revolucionariaò, se contrapone a política en cualquier otra acepción de la palabra, o sea, a política oficial, institucional o (como se decía en la época en esos ambientes) ñparlamentariaò, dando también por supuesto, como lo dan los demás, que en esta forma habitual de hacer política se miente mucho.

Segunda: que, efectivamente, debe existir algo así como una clase social a la que podamos considerar sujeto de la revolución, una clase social al menos





potencialmente revolucionaria. Esto es, obviamente, otro presupuesto. Puede ser un presupuesto idealista, es decir, la atribución doctrinaria, sin base empírica, de una cualidad o disposición a toda una clase social; o puede ser una evidencia con cierto fundamento en la realidad del presente en que se escribe. Eso es algo que se debe dilucidar. Pero el hecho de que la frase haya podido mantenerse y ser aceptada durante décadas, las que van al menos desde Lasalle, que murió en 1864, poco después de la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, a Gramsci, que estaba escribiendo en 1922, y que son, por tanto, unas cuantas, sugiere de forma plausibleque cierta evidencia empírica debía de haber cuando fue formulada.

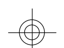
Tercera: vinculada al tipo de verdad de referencia. El tipo de verdad al que se refiere Gramsci en el contexto explicativo de la frase de Lasalle no es la verdad en el sentido lógico-formal, sino que es algo así como una *verdad de fondo*, una verdad seria, una verdad esencial, en cuyo desvelamiento está en juego algún aspecto particularmente importante de la política que se hace en nombre de, y al servicio de la clase social que se considera revolucionaria. Pues sólo *con esta noción de verdad* se puede disculpar el ñerrorò, la ñinexactitudò, la falta o defecto de información sobre tal o cual comportamiento individual o colectivo concreto, todas las cuales cosas, aunque no entren en contradicción con la intención de decir la verdad, pueden ser de hecho falseamientos de una realidad concreta (en este caso, por ejemplo, el juicio sobre el papel de Giacinto Menotti Serrati en relación con el partido y la Internacional Comunista, que es lo que se estaba discutiendo).

## III

En las cartas y en los cuadernos que Antonio Gramsci escribió entre 1927 y 1937, desde las distintas prisiones a las que le condenó el régimen fascista musoliniano, hay muchas notas que pueden servir para glosar, interpretar y desarrollar este concepto suyo de la verdad. A pesar del ñpuñetazo en el ojoò que, en su opinión, representó para los comunistas la derrota de la revolución en Europa, él siguió manteniendo su defensa irrestricta del decir la verdad incondicionalmente.

En los cuadernos y en las cartas escritos desde la cárcel reiterará que decir la verdad es consustancial a la política auténtica, es la táctica de toda política revolucionaria. La exaltación de la veracidad, ya no sólo frente a la





mentira o el engaño explícitos, sino incluso frente a la falsa piedad y la compasión mal entendida, es el hilo rojo a través del cual, en su epistolario, trata de fundir una relación afectiva sana y la vida buena en la esfera pública. Se podría decir que es la veracidad de Gramsci, esta pasión suya por buscar y decir la verdad, lo que más conmueve en las *Cartas de la cárcel*, probablemente porque el lector atento capta enseguida que ahí, en esta pasión vivida en condiciones tan penosas, está una de causas de su tragedia.

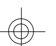
En la correspondencia de esos años de cárcel con los familiares y amigos este es un tema recurrente, hasta el punto de que puede decirse que casi todos los conflictos importantes por los que Gramsci tuvo que pasar en esos años se han debido a la comprobación, o a la sospecha, de que no se le estaba diciendo la verdad sobre el estado o situación de las personas próximas, ocultándole por falsa piedad la magnitud de sus enfermedades o la proximidad de su muerte. Gramsci pensó siempre que la verdad cumple, que la verdad lleva en sí su propia medicina.

En esto no hizo nunca la más mínima concesión y tal vez esta defensa de la veracidad tanto en el ámbito privado como en la esfera pública hizo aún más dolorosa la propia tragedia. No me detendré en eso porque he escrito al respecto en otras ocasiones. Sólo citaré aquí un paso de una carta de 1931 en la que propio Gramsci subraya la continuidad del punto de vista que ha mantenido desde la época en que escribía en *L´Ordine Nuovo*:

> Yo no he sido nunca un periodista profesional de esos que venden su pluma al mejor postor y se ven obligados a mentir continuamente porque la mentira es parte de su cualificación profesional. He sido un periodista muy libre, siempre de una sola opinión, y nunca he tenido que ocultar mis convicciones para agradar a los amos o echarles una mano.[5]

En varios de los cuadernos escritos en la cárcel, sobre todo en las notas recogidas bajo el rótulo ñpasado y presenteò y en los apuntes dedicados a Maquiavelo y al partido político, Gramsci ha precisado sobre la noción de verdad que le interesaba y sobre la relación entre verdad y política. En las notas que escribió sobre oratoria, conversación y cultura, y también en los fragmentos que redactó sobre la relación entre lógica formal, mentalidad

[5] Antonio Gramsci, ñCarta del 12/10/1931 a Tatiana Schuchtò.

científica, enseñanza de la gramática y de las lenguas, distingue muy claramente entre ñverdadò en el plano lógico, y ñverdadò en el sentido práctico, en la acepción ético-política, o sea, entre verdad ñmatemáticaò, como él mismo dice a veces, y verdad en la acepción en que se emplea la palabra en las disciplinas humanísticas, o sea, como *verdad histórico-concreta*.

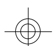
Discutiendo con el bizantinismo comunista en política, Gramsci se ha preguntado en qué sentido y hasta qué punto se puede generalizar o universalizar una verdad de este tipo, una verdad histórico-concreta descubierta o desvelada en correspondencia con una determinada práctica. Y ha contestado, a lo que podríamos considerar un problema filosófico de los de siempre, de una forma muy plausible, a saber: que la prueba o indicio de la universalidad de una verdad referida a una época histórica determinada está en: 1) que ésta, o sea, la presunta verdad, se convierta en estímulo para conocer mejor la realidad en un ambiente distinto de aquel en el cual y para el cual fue descubierta, y 2) la incorporación de tal verdad, una vez que ha hecho de estímulo, a esta otra realidad diferente, como si hubiera nacido en ella y para ella.

De estas dos condiciones deduce Gramsci que, a diferencia de la coherencia formal, que es lo que se pide a la verdad lógica, la pretendida universalidad concreta de una verdad (histórica, histórico-social) dependerá de la posibilidad de ser expresada, con éxito y comprensión, en lenguas o leguajes distintos de aquél en que fue expresada por vez primera. Si no es expresable en otras lenguas particulares la tal supuesta verdad habrá de ser considerada, en su opinión, como una abstracción bizantina y escolástica, simplemente ñbuena para pasatiempo de los rumiadores de frasesò.[6]

Esta acepción de la verdad *histórico-concreta* es la que nos interesa para completar la glosa de la frase ñdecir la verdad es revolucionarioò en el ámbito estrictamente político. En una nota del *Cuaderno 6*, titulada ñSobre la verdad, o sea sobre el decir la verdad en políticaò, Gramsci se ha enfrentado precisamente al difundido tópico recogido por Hannah Arendt con el que empezábamos, el de la oposición entre verdad y política. Él lo planteó así:

> Es opinión muy difunda en algunos ambientes (y esa difusión es, a su vez, un síntoma de la altura política y cultural de tales ambientes) que en el arte de la

[6] Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 9, §63, p. 45, Tomo 4.

> política es esencial saber mentir, saber ocultar astutamente las propias opiniones y los verdaderos fines hacia los que se tiende; saber hacer creer lo contrario de lo que realmente se quiere, etc. Esta opinión está tan arraigada y se ha difundido tanto que, a decir verdad, no resulta creíble.[7]

Ya el paréntesis en el que comenta la altura política e intelectual de los que difunden el tópico que identifica política con ocultamiento y mentira pone de manifiesto el desacuerdo del comentarista. Y este desacuerdo por el que se piensa que tal opinión no resulta creíble lo ilustra Gramsci con un viejo chiste judío:

> ¿A dónde vas?, le pregunta Isaac a Benjamín. ñA Cracoviaò, responde Benjamín. ñ¡Qué mentiroso eres! Dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg; pero yo sé perfectamente que vas a Cracovia: ¿qué necesidad hay pues de mentir?ò.[8]
>
> De donde se concluye algo muy parecido a lo que decía la frase que encabezaba *L´Ordine Nuovo* en 1921. Sólo que en un momento histórico (la fase de consolidación del fascismo en Italia y de ascenso del nacional-socialismo en Alemania) en el que la palabra ñrevoluciónò sólo se podrá emplear con cierto cuidado (y aún más si se escribe en Italia, desde la cárcel y como preso político), la traducción de aquel *decir la verdad es revolucionario* suena así: ñEn política se podrá hablar de reserva, no de mentira en el sentido mezquino que muchos piensan: en la política *de masas* decir la verdad es, absolutamente, una *necesidad política*ò.[9]

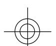
## IV

La pregunta ahora es: ¿cómo cuadran y se complementan la exaltación de la veracidad, esta insistencia en la necesidad de decir la verdad en política, con la atracción que Gramsci ha sentido por Maquiavelo? ¿No es Maquiavelo el padre moderno de la ñdoble verdadò en política, el representante por antonomasia de una concepción de la política en la que el decir la verdad no tiene cabida porque se equipara a ingenuidad?

Gramsci ha defendido firmemente la principal lección de Maquiavelo: la distinción de planos, de carácter analítico, entre ética y política, con la con-

[7] *Ibid.*, Cuaderno 6, §19, p. 25, Tomo 3.
[8] *Idem.*
[9] *Idem.* El subrayado es mío.





siguiente afirmación de *la autonomíadel ámbito de lo político*. Esta distinción implica que la actividad del hombre político ha de ser juzgada por la aptitud o ineptitud de sus propuestas y proyectos en la vida pública, esto es, con relativa independencia del juicio que expresemos acerca de la buena o mala fe del individuo, de la persona, que es un juicio moral.[10]

Esta distinción es básica para el filósofo político y para la forma laica del hacer política, aunque todavía ahora choque con importantes reticencias en las democracias realmente existentes. La afirmación metódica de la autonomía del ámbito político implica que el hombre político no puede ser juzgado prioritariamente por lo que éste haga o deje de hacer en su vida privada, sino teniendo en cuenta si mantiene o no, y hasta qué punto lo hace, sus compromisos públicos. En este ámbito el juicio ïpiensa Gramsciï es político y, por tanto, lo que hay que juzgar es la coherencia, la conformidad de los medios a determinados fines. Lo cual no quiere decir que la coherencia política se oponga por principio al ser honesto, como pretenden los tergiversadores de Maquiavelo y los pseudo-maquiavelianos. El reconocimiento de que el juicio en este plano es político va acompañado por la afirmación de que la honestidad de la persona es precisamente un factor necesario de la coherencia política.

En la vida moderna esta confusión entre el plano ético y el plano político tiene dos consecuencias. La primera, y fundamental, es la permanencia de una concepción muy extendida (lo que Maquiavelo llamaba la hipocresía cristiana) tendente a desvalorizar la política como actividad en nombre de una moral universalista y absolutizadora, de una moral declamatoria pero que luego no se practica. La persistencia de esta tendencia se encuentra reforzada, en el mundo contemporáneo, por el hecho de que, efectivamente, existe en la sociedad una amplia capa de políticos profesionales (lo que hoy se llama ñla clase políticaò) que vive en y de la política con mala fe, sin convicciones éticas, haciendo de las actuaciones y decisiones públicas un asunto de interés privado. Ahí anida la corrupción. Y esto conduce a la identificación vulgar de la política con la mentira, el engaño y la doblez, con el falso maquiavelismo. Gramsci rechaza esta muy extendida identificación.

Todavía hay otro aspecto importante por considerar en la reflexión de Gramsci; a saber: que es precisamente la ampliación de esta confusión de pla-

[10] *Ibid*., Cuaderno 13, §20, pp. 48-50, Tomo 5.

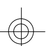
nos entre los de abajo lo que acompaña y facilita siempre la generalización y manipulación del sentimiento de desafección que provoca la corrupción política en la llamada opinión pública, impulsándola hacia la negación y liquidación genérica de la política en cuanto tal. La oscilación entre el *hacer política sin convicciones éticas* y la *manipulación moralista de la opinión pública* contra toda política es, para Gramsci, la consecuencia última del primitivismo, del carácter muy elemental de una cultura que aún no distingue con claridad entre los planos ético y político.

Dicho de otra manera: lo que a veces se ha presentado y se presenta pretenciosamente como escepticismo o como cinismo respecto de determinadas actuaciones en la esfera pública no es tal, no es en realidad crítica de la política en acto, sino más bien primitivismo, *qualunquismo*, falta de cultura política inducida en esencia por aquellos que quieren mantener a los de abajo al margen de la participación política.

Releyendo a Maquiavelo, Gramsci recupera el espíritu republicano de aquél (o sea, no sólo lo que se dice en *El Príncipe* sino también en las *Décadas* de Tito Livio), retorna a una concepción de la política *como ética de lo colectivo*, de la vida colectiva, y reivindica la acepción positiva, clásica, de la política proponiendo otro príncipe, ahora con minúsculas: un príncipe moderno, laico, que ha de ser el partido, la organización orgánica de los de abajo, el intelectual colectivo de los subalternos, la contracara, precisamente, del fascismo y del *qualunquismo*. Del nuevo príncipe, del príncipe moderno, a cuya organización tantas horas de su vida había dedicado, llega a decir Gramsci, dialogando de paso con las viejas creencias político-religiosas del pasado, tan presentes en Italia, y con Kant, tan presente en Europa, que ñtoma el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vidaò.[11]

Sobre la idea de que el partido político marxista-comunista, como intelectual orgánico y colectivo de los subalternos, pueda llegar a ocupar el lugar que Gramsci le atribuye habría mucho que decir, tanto desde el punto de vista teórico expresado en la crítica weberiana como desde el punto de vista historiográfico, es decir, atendiendo a lo que ha sido la historia posterior de tal partido. Tampoco me detendré en esto. Me limitaré a reafirmar aquí que de

[11] *Ibid*., Cuaderno 13, §1, p. 18, Tomo 5.

la relectura de Maquiavelo por Gramsci brota una reflexión que adapta y traduce a los nuevos tiempos la vieja frase lasalleana según la cual *decir la verdad es revolucionario*.

Desde que ésta apareció en la cabecera de *L´Ordine Nuovo* habían pasado ya más de diez años y con ellos habían cambiado el tono y el ritmo de la historia. Gramsci se pregunta entonces por el sentido de los cambios y se pone metafórico: decir la verdad sigue siendo revolucionario en los nuevos y malos tiempos del fascismo y del nacional-socialismo, pero ahora quien siga pensado así, quien siga teniendo esta convicción, ha de hacerse a la idea de que está aquí de ñabonoò, no de ñlabradorò. Pronto pasa de la metáfora a la alegoría, consciente como era ya de la tragedia del comunismo y del dolor del ser humano individual que en tal circunstancia se ha atrevido a mantener las convicciones propias. En un hermoso fragmento que él mismo titula ñdiálogoò y en el que piensa en cómo adaptarse ñfilosóficamenteò a ser (sólo) ñestiércolò,[12] Gramsci trae a colación la imagen de Prometeo, de un Prometeo que en lugar de ser agredido por el águila es devorado por los parásitos. Y acaba así su reflexión:



> A Job lo pudieron imaginar los hebreos; a Prometeo sólo podían imaginarlo los griegos; pero los hebreosfueron más realistas, más despiadados, y también dieron una mayor evidencia a su héroe.[13]

La rueda del tiempo ha vuelto a dar varios giros desde entonces. Alguno de los presupuestos en que se basaba aquella repetida afirmación de Gramsci no es ya mantenible, al menos en la parte del mundo en que vivimos. A pesar de lo cual todavía no hace demasiado tiempo, en el año 2006, un ciudadano británico fue detenido por la policía, acusado de desórdenes públicos, por exhibir en el centro de Londres una pancarta con una frase del escritor George Orwell, que puede considerarse una variante de la frase de Gramsci: *En una época de universal engaño, decir la verdad constituye un acto revolucionario*.

Y, en efecto, así es en una época de universal engaño, cuando lo que caracteriza esto que llamamos democracia viene a ser, a lo sumo, decir la verdad a destiempo, a todo pasado, cuando ese decir no tiene ya consecuencias

[12] *Ibid*., Cuaderno 9, §53, p. 40, Tomo 4.
[13] *Ibid*., Cuaderno 9, §53, p. 41, Tomo 4.





prácticas, cuando los unos se ríen de lo que los filósofos clásicos y los revolucionarios modernos llamaban *verdad* y para los otros nada es verdad ni es mentira sino que todo es según el color del cristal con que se mira. Pero ¿cómo concluir la glosa en una época así, de universal engaño, digo, sin engañarnos a nosotros mismos, es decir, aceptando la parte de verdad que sigue conteniendo el dicho gramsciano y conociendo al mismo tiempo el dolor y la desgracia que esta verdad comporta para quien la dice?

Para seguir dialogando con Gramsci en estos tiempos, para tratar de superar la ñdoble moralò manteniendo el dicho lo mismo en la esfera de lo privado que en la esfera política, para ser justos con aquel Gramsci enfermo y sufrido que finalmente se acuerda de Job y que parece estar advirtiéndonos de que sólo *cum patientia* se podrá soportar el dolor que produce decir la verdad, no se me ocurre nada mejor que dar la palabra a dos poetas, tan alejados en el tiempo y en el espacio como en sus convicciones, pero que también pensaron en serio sobre esto: Bertolt Brecht y Emily Dickinson.

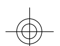
De Brecht hay que recordar que decir la verdad en política, y en tiempos menesterosos, además de revolucionario es difícil y costoso; que hará falta, una vez más, coraje para decirla, inteligencia para descubrirla, arte para hacerla manejable, buen juicio para decidir quiénes serán en nuestro tiempo sus mejores portadores y astucia para divulgarla. Y de Emily Dickinson, estos versos sencillos:

> ñDi toda la verdad pero dila sesgada/ el éxito se encuentra en el rodeo [é ] La verdad debe deslumbrar poco a poco/ o ciegos quedarán todos los hombresò.

## Bibliografía

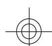

- Gramsci, Antonio (1960), ñLa conferenza e la veritàò, en *Avanti de Turín* del 19/2/1916, incluido en el volumen *Sotto la Mole*, Einaudi, Turín.
- ïïïï (1971), ñGarrucio e la veritàò, en *Socialismo e fascismo. L´Ordine Nuevo 1921-1922*, Einaudi, Turín.
- ïïïï (1974), ñCorriere universitario a I, núm. 1, 5 febrero de 1913ò, firmado alfa gama; incluido en Gramsci, *Per la verità. Scritti 1913-1926*, al cuidado de Renzo Martinelli, Editori Riuniti, Roma.



- ïïïï (1999), *Cuadernos de la Cárcel*, Tomos 1-6, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México.
- ïïïï (1980), *Cronache torinesi: 1913-1917,* al cuidado de S. Caprioglio, Einaudi, Turín.



58 BLANCA




# HACIA UNA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA

**Fabio Frosini***

## Introducción

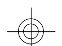
Los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci contienen el esbozo de una teoría crítica de las identidades y de las diferencias, que no sólo desecha de raíz cualquier esencialismo (y en esto Gramsci es plenamente un pensador del siglo XX), sino que propone también el criterio de la unidad de teoría y práctica ï y por lo tanto el nexo filosofía-políticaï como fundamento de la misma ñcríticaò, y se opone así directamente a tanta filosofía del siglo XX, dominada al contrario por la doble necesidad de admitir *y al mismo tiempo de exorcizar* la práctica, la política, reduciéndola a una modalidad radical de la experiencia: Acto, Vitalidad, Existencia.

La definición del modo en el cual las identidades y las diferencias se estructuran de manera recíproca en un renvío potencialmente infinito (en un circuito nunca ñsuturableò) coincide, en Gramsci, con una analítica del poder y con una re-colocación estratégica de la filosofía. No se agota en un discurso filosófico general, pero se convierte plenamente funcional a la política e invierte su carga totalizadora. Pero también viceversa: no se agota en un análisis político específico, sino que se proyecta hacia la construcción de una concepción comprensiva del mundo.[1]

Para hacer esto posible, no es suficiente unir lo que por tradición se ha llamado filosofía a lo que tradicionalmente se ha llamado ciencia política, haciendo una simple suma de dos cosas que, por el resto, siguen existiendo

* Universidad de Urbino, Italia.

[1] El nexo entre filosofía de la *praxis* y teoría de la hegemonía es esencial. El aporte de Balsa, Javier (2006), ñNotas para una definición de la hegemoníaò en *El Viejo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, núm. 3, pp. 145-66 a una definición a la vez teórica y operacional de la noción de hegemonía, aunque muy instructivo y de gran ayuda para salir de las vaguedades y tautologías descriptivas, es deficiente a ese respecto.

por separado y sin perturbaciones. Gramsci ha hecho algo por completo diferente: ha reformulado el *estatuto* mismo de la filosofía y de la relación entre pensamiento y verdad ï en la línea de la segunda tesis sobre Feuerbach de Karl Marx ï como un hecho *práctico* y no *teórico*.[2] De esta manera, Gramsci ha cumplido dentro del campo de la filosofía una doble función de desplazamiento, cuyo resultado es la redefinición completa de este mismo ámbito: en primer lugar, ha reconocido la filosofía *en general* como una potencia *política*, el representante en la teoría de una fuerza social organizada, en sí misma una instancia activa de agregación hegemónica. En segundo lugar, ha asignado al marxismo la tarea de llevar hasta sus últimas consecuencias la vocación totalizante de la filosofía, es decir el hecho que la filosofía se propone siempre como un ñsaberò que no puede ser confinado en el espacio de ninguna disciplina especial, porque en realidad la filosofía no se ocupa de la ciencia sino de la *vida* misma, y en cuanto tal aspira a ñcambiarò el mundo, incluso cuando sólo se proponga ñinterpretarloò.[3]

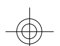
En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci reformula el marxismo como ñfilosofía de la *praxis*ò: ésta es la filosofía que *en su propia auto-comprensión* ha introducido la vocación esencialmente práctica de la filosofía, y que por lo tanto se propone de manera abierta como instancia de universalización real, política, es decir, como un centro de organización del saber, de la cultura, del sentido común, que pretende revolucionar ñde arriba abajoò[4] la vida y el modo de entenderla. Esta es la filosofía, en breve, que conduce ña la transformación de la posición tradicional del problema filosófico y a la muerte de la filosofía entendida del modo tradicionalò.[5]

[2] Sobre la importancia de la segunda tesis *Sobre Feuerbach* para la definición del concepto de verdad en los *Cuadernos de la cárcel* véase Thomas, Peter D. (2009), *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism*, Brill, Leiden, pp. 308 y 448; Frosini, Fabio (2010), *La religione dellâuomo moderno. Politica e verità nei* Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma, pp. 35,74-5, 79-80, 83, 144, 181, 192-193.

[3] *Cfr.* Frosini, F., *Filosofia*, en *ad voc*, (2009), Liguori, Guido y Voza, Pasquale (a cargo de), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.

[4] Gramsci, Antonio (1975) *Quaderni del carcere*, edizione critica dellÕIstituto Gramsci curada por V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, p. 433. (Edición al español: Gramsci, Antonio, (1999) *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, traducción de A. M. Palos revisada por J. L. González, Ediciones ERA, México D.F., p. 145, tomo 2). Nota de la edición: en adelante, se indicarán entre paréntesis las referencias para la edición en español.

[5] *Ibid*., p. 119 (p. 177, Tomo 1).

¿Por qué las filosofías tradicionales no consiguen practicar esta coherencia? ¿Cuál es el punto donde están por debajo de su universalidad? ¿Por qué la filosofía burguesa ejercita una hegemonía sin presentarse explícitamente como tal, pretendiendo por el contrario ser representante de la humanidad, de lo universal ya realizado? En fin, ¿cómo se articulan teoría y práctica en el doble espacio de la filosofía tradicional y de la filosofía de la *praxis*? La teoría de la hegemonía da una respuesta a estas preguntas, y es por este motivo, que la hegemonía teorizada y realizada es el punto en el que filosofía y ciencia de la política se funden y se convierten en otra cosa, que se podría llamar la filosofía de la *praxis en su vida concreta*. Esta vida concreta tiene en el curso del siglo XX un punto de partida ineludible: 1917. Gramsci escribe pensando en la obra de Lenin: ñel desarrollo del concepto-hecho de hegemonía representó un gran progreso ófilosóficoô además de político-prácticoò.[6] Es a través del estudio de la obra de Lenin y de la vida concreta de la URSS, que pasa y sólo puede pasar en los *Cuadernos* toda la reflexión de Gramsci sobre la hegemonía.

## *Una singular ortodoxia*

Crítica del economicismo y del mecanicismo, de la noción de ñmisión históricaò del proletariado, del fetichismo de la ñcienciaò en cuanto ñideología científicaò, del historicismo evolucionista: éstos son los capítulos principales de la crítica llevada adelante por Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, de una crítica que se dirige tanto contra el mundo de la Segunda Internacional, como contra el de la Tercera, y que, sobre todo, se centra en la eliminación de aquellos elementos culturales del siglo XIX que se habían ñincrustadoò sobre la novedad inaudita impuesta por Marx al mundo de la ñcienciaò de su tiempo, y de los cuales el propio Marx ï en su manera de comprender su laborï fue en parte víctima. Frente a una extraordinaria derrota del movimiento comunista ï el fascismo por un lado, la detención del proceso revolucionario y su regresión al ñsocialismo en un solo paísò por el otroï, Gramsci, aunque encerrado en una cárcel, encuentra la fuerza para desentrañar el origen de las aporías que atravesaron la teoría y la práctica del socialismo y del comunismo entre los siglos XIX y XX, y el primer paso en esta dirección es precisamente

[6] *Ibid*., p. 1042 (p. 300, Tomo 3); y *cfr. ibid*. p. 882 (p. 170, Tomo 3).





un examen crítico del *corpus* del marxismo así como se presentaba en su origen.

1917. En el artículo *La revolución contra el* ***ñ****Capital****ò***, Gramsci escribe que los bolcheviques ñviven el pensamiento marxista, aquello que no muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistasò.[7] No es posible imaginar una ruptura con la ortodoxia más fuerte que ésta: el marxismo se halla sustraído a su presunto ñfundadorò y se convierte en un pensamiento sin autor, sin padre; en un movimiento que, surgiendo con el idealismo moderno, se proyecta más allá de Marx hacia la *praxis* de los bolcheviques, atravesando cada frontera disciplinaria y resolviéndose en una grandiosa insurrección obrera. Más allá de las exageraciones, de las ingenuidades, de la provocación, he aquí una idea que Gramsci retomará tal cual en los *Cuadernos*: no sólo se refuta una determinada ortodoxia, sino la idea misma de que pueda haber algo así como *una ortodoxia*, es decir una versión ñcorrectaò de las ñopinionesò de Marx en cuanto padre-fundador del marxismo.

En los *Cuadernos* Gramsci afirma que la ortodoxia no es una doctrina más o menos fiel a la de los padres fundadores, porque aquella misma doctrina inicial y originaria hay que pensarla a la luz de la tarea para la cual fue hecha: crear las condiciones teóricas y prácticas de la autonomía del proletariado y por tanto de la revolución de todas las relaciones sociales de las cuales éste podía ser protagonista:

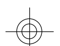
> La ortodoxia no debe buscarse en éste o aquel de los discípulos de Marx, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes extrañas al marxismo, sino en el concepto de que el marxismo se basta a sí mismo, contiene en sí todos los elementos fundamentales, no sólo para construir una concepción total del mundo, una filosofía total, sino para vivificar una organización práctica total de la sociedad, o sea para convertirse en una civilización integral, total.[8]

El núcleo de la ortodoxia no es una doctrina materialmente definida (el ñmarxismo-leninismoò), sino el *método* de la identificación, en el terreno de la lucha política, de las formas a la vez teóricas y prácticas de la autonomía

[7] Gramsci, Antonio, (1982), *La città futura 1917-1919*, a cargo de Sergio Caprioglio, Einaudi, Turín, p. 514.

[8] Gramsci, Antonio (1975), *op. cit.*, p. 435 (p. 147, Tomo 2).





del proletariado. Esta identificación puede haberse sólo renunciando a encontrar en una *doctrina* ya dada la garantía de la separación en dos campos. Gramsci, reactivando la perspectiva teórico-política del movimiento de ñOrdine Nuovoò (1919-1920) sitúa el criterio de identificación, en modo *inmanente*, en las formas *en marcha* de la resistencia y lucha proletaria.

El tema de la ortodoxia se convierte así en un ñhilo conductorò que establece la necesidad de un renvío recursivo potencialmente infinito entre las experiencias de resistencia y lucha por parte de los subalternos, y los esfuerzos de los intelectuales ï y por tanto, a partir de un cierto momento, de un partido políticoï por ñtraducirò estas experiencias en formulaciones a las vez universales y estratégicamente concretas. En la vida concreta del movimiento proletario, la ortodoxia y su contrario, el revisionismo, se convierten en marcadores vacíos de contenido, y cuya sola función es la de hacer posible una *continua* relectura de los textos de Marx: ñla ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel seguidor de la filosofía de la *praxis*, [...] sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la *praxis* óse basta a sí mismaóò.[9] Paradójicamente, si se remueven los estratos acumulados sobre el auténtico núcleo de la ortodoxia, lo que al final permanece no es la voluntad explícita del autor, sino una *disputa* sobre qué cosa, dentro del *corpus* del autor (además Gramsci distingue con cuidado a Marx de Engels[10]), cumple con la condición de la autosuficiencia filosófica: una disputa política, donde la verdad de las varias tesis está en una demostración práctica, en el dar origen a ñuna organización práctica integral de la sociedadò.[11]

[9] *Ibid*., p. 1434 (p. 291, Tomo 4).

[10] "Sólo en segunda línea, en el estudio de un pensamiento original y personal, viene la contribución de otras personas a su documentación. Para Marx: Engels. Naturalmente no hay que subestimar la contribución de Engels, pero tampoco hay que identificar a Engels con Marx, no hay que pensar que todo aquello que Engels atribuye a Marx es auténtico en sentido absoluto. Es cierto que Engels dio prueba de un desinterés y de una falta de vanidad personal única en la historia de la literatura: no es posible poner en duda en lo más mínimo su absoluta lealtad personal. Pero el hecho es que Engels no es Marx y que si se quiere conocer a Marx hay que buscarlo *especialmente* en sus obras auténticas, publicadas bajo su directa personalidadò *Ibid*., p. 420 (p. 132, Tomo 2). En la segunda redacción de este texto, Gramsci inserta la siguiente variante instaurativa, claramente referida al *Anti-Dühring*: ñLa afirmación de uno u otro sobre el acuerdo recíproco vale sólo para el argumento dado. Ni siquiera el hecho de que uno escribió algunos capítulos para el libro escrito por el otro es una razón perentoria para que todo el libro sea considerado como resultado de un perfecto acuerdoò *Ibid*., p. 1843 (p. 250, Tomo 5).

[11] *Ibid*., p. 1434 (p. 291, Tomo 4).

La renovación y la reducción del concepto de ortodoxia ña sus orígenes auténticosò[12] equivalen a desactivar cualquier lectura en clave personal. Mientras que la cadena autor-obra siempre crea una disputa sobre la verdadera *intención* del autor, la ortodoxia (como la re-define Gramsci) es la medida del grado de adecuación de Marx, como iniciador ñintelectualmenteò de ñuna era histórica que probablemente durará siglosò,[13] al tema dominante de la época que él inaugura. Con Marx de hecho se enuncia la cuestión *política* de la realización de una sociedad sin clases, y es a este enlace entre aquel autor y aquella cuestión, y sólo a éste, que la ortodoxia se refiere. Ninguna cuestión de fidelidad con las consiguientes excomuniones mutuas; sino una visión en la cual, estructuralmente, la ñteoríaò es tal en cuanto, continuamente, crece sobre sí misma en el continuo (re)enfocar política y teóricamente la cuestión de la época abierta por Marx.

La paradoja es llevada así hasta sus límites, porque la paternidad de la ortodoxia no es ya de los individuos (Marx incluido) sino de las *relacionesreales*, es decir a algo que ningún ñparticularò, como individuo o grupo más o menos organizado, puede decretar; más bien no se puede decretar en absoluto, sólo ñse haceò.[14] Gramsci pone así la fusión de filosofía y realidad, es decir la revolución ï tema culminante del joven Marxï a salvo de cualquier tentación humanística, porque hace imposible toda imputación de la revolución a un ñsujetoò cualquiera.

[12] *Ibid*., p. 435 (p. 147, Tomo 2).

[13] *Ibid*., p. 882 (p. 170, Tomo 3).

[14] De las innumerables páginas de la ñmarxologíaò, por no decir de aquellas, mucho más pesadas, que los protagonistas políticos de la historia del socialismo y del comunismo se han dirigido recíprocamente contra, hay pocas que puedan yuxtaponerse con las de Gramsci. Pero véase, en concordancia con Gramsci y con lo aquí sostenido Gerratana, Valentino (1972), *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, p. 195 (a propósito de *Estado y Revolución*): ñLenin ha sabido mostrar aquí concretamente qué quiere decir *desarrollo* de una teoría: crecimiento, especialización, enriquecimiento, tal vez a través de una experimentación temporal, nunca en cada caso una cuestión empírica de dar vuelta a la página [...] con el desinhibido olvido de los mismos fundamentos de la teoría y de la inevitable recuperación de los prejuicios burgueses sobre el Estadoò. Del mismo modo, Antonio Labriola es ajeno a la alternativa entre la ortodoxia y el revisionismo (*cfr. ibíd*., pp.158-159) ya que ñel método de la investigación va de la mano en él con su concepción de la historia; pero es inherente a este método la continua verificación de los resultados a los que ha llevado su aplicaciónò (*ibid*., p.166). *Cfr*. También Gerratana, Valentino, (1977a) ñMarxismo ortodosso e marxismo aperto in Antonio Labriolaò, en *Storia del marxismo contemporaneo*, vol. III, Feltrinelli, Milano., pp. 178-214.





Esta centralidad de las relaciones reales o, por decirlo como Gramsci, de las ñrelaciones de fuerzasò en el acto de definir qué es la ñrealidadò, se entrelaza tanto con la lectura gramsciana de Marx, como con la elaboración de su pensamiento original.

*Hegemonía y/o revolución pasiva*

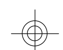
Si se considera la manera concreta en que, en los *Cuadernos*, Gramsci lee a Marx, no sorprenderá constatar que su atención se remite al periodo *1845-1850*, es decir desde las *Tesis sobre Feuerbach* a toda la temporada de las luchas dominadas por la palabra de orden de la ñrevolución en permanenciaò. Según Gramsci, el punto central del pensamiento de Marx está en aquel concepto de ñrelación socialò, que viene desarrollado entre *La ideología alemana* y *La miseria de la filosofía*, y de manera filosófica, además que históricamente, en la experiencia de lucha de 1848. A diferencia de tantos ñmarxistasò, para Gramsci ï y esto incluso antes de la detenciónï [15] no se entiende la personalidad de Marx, si no se ve en él a un hombre político;[16] no se entienden en consecuencia sus escritos, si se los aleja de la coyuntura en la cual fueron escritos; no se entiende, finalmente, el marxismo en general, si no se capta en la *teoría del Estado* su núcleo generativo y su centro real. El Marx que hay que actualizar es, para Gramsci, el combatiente del *Vormärz* y no el estudioso-científico del Museo Británico, no el autor de *El Capital*.

Por supuesto, esto no quiere decir rechazar *El Capital*, como Gramsci hizo sumariamente al tiempo de *La revolución contra el* ***ñ****Capital****ò***.[17] Más bien, él se empeña en una doble aproximación, coherente en su conjunto, con el objetivo de subordinar la interpretación de *El Capital* a la determinación preliminar del núcleo filosófico de Marx, que es la inscripción de la teoría dentro de la política realizada en el segundo lustro de los años cuarenta. En primer lugar, de *El Capital* se niega el estatus de obra acabada: implícitamente

[15] *Cfr.* Gramsci, Antonio (1971), *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, a cargo de E. Fubini, Einaudi, Turín, pp. 432 y 439-40.

[16] *Cfr.* Gramsci, A. (1975), *op. cit.,* p. 134. (ñel carácter eminentemente práctico-crítico del Marxò: p. 190, Tomo 1). *Ibid*. p. 419 (p. 131, Tomo 2).

[17] Firmado *a. g.* y publicado en *Avanti!,* XXI, núm. 356, 24/12/1917, después en Gramsci, Antonio, (1982) *op. cit.,* pp. 513-516.

reclamando los nuevos criterios de la MEGA que Riazanov venía elaborando,[18] Gramsci reivindica la necesidad de obtener del segundo y tercer libro un ñtexto diplomáticoò que permita medir el grado de elaboración aportada por Engels respecto al ñmaterial bruto, recogido para su compilaciónò.[19] Pero si *El Capital* no es una obra acabada, entonces el modo de leerlo y de asignarle un cierto significado en la biografía de Marx, se debe cambiar completamente.[20] En segundo lugar, la crítica de la economía política (comenzando por el Prefacio a *Para la crítica de la economía política*) hay que repensarla como una intervención estratégica en la coyuntura política, y no como la búsqueda de alguna nueva ñcienciaò de la economía.[21] La crítica de la economía política no es una ciencia sino, eso, una *crítica*, es decir una actividad que, gracias al

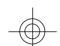
[18] En febrero de 1921 David B. Rjazanov recibió de Lenin el encargo de recoger los documentos relativos a Marx y Engels; en julio de 1922 fue nominado director del apenas fundado Instituto Marx-Engels; en 1924, en ocasión del V Congreso de la Internacional (17 junio-8 julio) fue encargado de comenzar la MEGA. En la *Resolución sobre las publicaciones del Instituto Marx-Engels*, leída por él al Congreso y aprobada por unanimidad, se requería entre otras cosas la colaboración de todos los partidos comunistas ñen la recolección de materiales relativos a la vida y obra de Marx y Engelsò (*Thesen und Resolutionen des V. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale*, Hamburg 1924, p. 189, *cit.* en Hecker, Rolf (1997), *Rjazanovs Editionsprinzipien der ersten MEGA*, en *David Borisoviè Rjazanov und die erste MEGA* [*Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 1]. Herausgeber und Redaktion: C.-E. Vollgraf, R. Sperl und R. Hecker, Argument Verlag, Hamburg, p. 13) En abril de 1927 Rjazanov firmaba el *Vorwort* en el primer tomo del volumen I.1 de la MEGA (Rjazanov, David B., (1927) *Vorwort* en K. Marx, *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Frankfurt a.M., pp. IX-XXVIII, texto publicado también en Rjazanov, David B., (2007) ñ*Vorwort zur MEGA 1927***ò**, en *UTOPIE kreativ*, núm. 206, pp. 1095-1111). En este *Prefacio* (que casi seguramente Gramsci no pudo leer) él establece criterios editoriales muy similares a aquellos que figuran en los *Cuadernos*. Sobre los criterios elaborados y aplicados en la MEGA cfr. Hecker, Rolf, (1997) *op. cit.,* pp. 14-18.

[19] Gramsci, A. (1975) *op. cit.,* pp.1842-1843 (p. 249, Tomo 5). *Cfr.* Rjazanov (2007), *op. cit.,* pp. 1108-1109.

[20] Exactamente lo que Adoratskij, en su informe sobre el Instituto Marx-Engels del 1 de abril de 1931, acusaba a Rjazanov de haber hecho indirectamente, con el dar prioridad en la MEGA a la edición de las obras juveniles en detrimento de aquello de madurez económica. (Rjazanov había sido arrestado el 15 de febrero y sustituido por Adoratskij en la guía del Instituto y de la MEGA). *Cfr.* Adoratskij, Vladimir V., (2001), *Bericht von Vladimir Viktoroviè Adoratskij über das Lenin-Institut und das Marx-Engels-Institut an das Plenum des EKKI, vom 1, April 1931*, en *Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe (1931-1941)* (*Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 3). Herausgeber und Redaktion: C.-E. Vollgraf, R. Sperl und R. Hecker, Argument Verlag, Hamburg, pp. 1014-115.

[21] *Cfr.* Renault, Emmanuel (1999), *Marx e lõidea di critica*, trad. it. de M. T. Ricci, Manifestolibri, Roma, pp. 112-122 sobre el *Prefacio* añadido por Marx a la edición 1873 del primer libro del *Capital*.



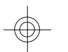
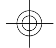


recurso a la historia y a la política, hace estallar la pulcritud formal de la ñcienciaò económica.[22]

Por otra parte, actualizar al Marx combatiente, al Marx de la ñrevolución permanenteò, no quiere decir repetir mecánicamente, sino repensar en términos actuales. Exactamente como en el caso del jacobinismo, también para la revolución permanente Gramsci distingue una actualización verbal y retórica, de una ñde contenidoò. Véase el *Cuaderno 1*, § 48:

> El desarrollo del jacobinismo (de contenido) ha encontrado su perfección formal en el régimen parlamentario, que realiza en el periodo más rico de energías ñprivadasò en la sociedad la hegemonía de la clase urbana sobre toda la población, en la forma hegeliana de gobierno con el consenso permanentemente organizado (con la organización dejada a la iniciativa privada, o sea de carácter moral o ético, para el consenso ñvoluntarioò, en una u otra forma).[23]

Y un poco antes en el § 44:

> A propósito de la consigna ñjacobinaò lanzada por Marx a Alemania en 48-49, hay que observar su complicada fortuna. Retomada, sistematizada, elaborada, intelectualizada por el grupo Parvus-Bronstein, se manifestó inerte e ineficaz en 1905 y a continuación: era una cosa abstracta, de gabinete científico. La corriente que se opuso a ella en ésta su manifestación intelectualizada, al contrario, sin usarla ñde propósitoò la empleó de hecho en su forma histórica, concreta, viviente, adaptada al tiempo y al lugar, como brotando de todos los poros de la sociedad que había que transformar, de alianza entre dos clases con la hegemonía de la clase urbana.[24]

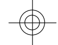
Según Gramsci hay un fuerte nexo entre la consigna lanzada por Marx, el jacobinismo *en su efectividad histórica* y la organización hegemónica correspondiente al Estado moderno (¡hegeliano!), es decir la hegemonía de las clases productivas urbanas sobre los campesinos. En suma: la única manera para utilizar hoy la revolución permanente ï a diferencia de Parvus y Trotsky,[25]

[22] *Cfr.* Frosini, F. *Economia*, en Liguori y Voza (2009) *op. cit.*, *ad voc*.

[23] Gramsci, A. (1975), *op. cit.*, p. 58 (p. 123, Tomo 1).

[24] *Ibid*. p. 54 (p. 120, Tomo 1).

[25] Sobre la relación entre Trotsky y A. L. Helphand (*alias* Parvus) *cfr.* Deutscher, Isaac, (2003) *The Prophet Armed*. *Trotsky 1921-1929*, Verso, Londres-Nueva York, pp. 81-96. Sobre la teoría de la revolución permanente *cfr. ibid*, pp. 120-144, y ahora Day, Richard y B.-Gaido, Daniel (editores) (2009) *Witnesses to Permanent Revolution: The Documentary Record*, Brill, Leiden-Boston. (sobre Trotsky y Parvus *cfr., ibid*., pp. 35-8, 251-62, 273-7).

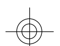
que la han reducido a una ñteoríaò (la han ñsistematizadoò)ï , es pensarla histórica y políticamente, como *estructura de la hegemonía*; pero también a la inversa: la única forma para pensar la hegemonía a la altura de Marx (sin dejarla caer en una composición ñpasivaò de tipo hegeliano, o dejarla derivar hacia un ñrepublicanismoò vacío y finalmente retórico, de tipo jacobino-radical) es anclarla a la revolución en permanencia.[26]

Como puede verse, cuando Gramsci razona sobre la alternativa entre revolución y reacción, no coloca nunca las tropas en dos campos separados. El enemigo está entre las propias filas, pero también, viceversa, la fuerza del enemigo es nuestra misma fuerza, que nos han arrebatado, porque el adversario se ha servido de ella para consolidar las presentes relaciones de subordinación. Así el régimen parlamentario ñperfeccionaò el jacobinismo, el Estado hegeliano que exige y obtiene el consenso de una población completamente organizada y movilizada ñtraduceò en forma ya no explosiva la ñdesesperada búsquedaò (auténticamente revolucionaria) jacobina ñde apretar en un puño toda la vida popular y nacionalò;[27] y ahora la consigna de la revolución en permanencia, lanzada por Marx en el 1848,[28] viene traducida por Lenin en la teoría y en la práctica de la hegemonía. En ambos casos, es la hegemonía en juego: Hegel y Lenin comparten precisamente esta capacidad de traducir el conflicto en una nueva forma de efectividad-eficacia-realidad.

[26] Gramsci enuncia su interpretación de Hegel como teórico de la ñrevolución pasivaò en (1975) *op. cit.*, p. 1209 (pp. 114-115, Tomo 4). Sobre esta interpretación *cfr.* Kanoussi, Dora, (2000) *Una introducción a Los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, Plaza y Valdés, México, pp. 43-5, 66-81, 140-1, 144-6. El otro cuerno del dilema, el republicanismo vacío de Giuseppe Mazzini, según Gramsci es retomado en el Siglo XX por los teóricos de la guerra de movimiento como ñfórmula literariaò. Sobre Mazzini *cfr.* Gramsci, (1975) *op. cit.*, p. 1789 (p. 206, Tomo 5); sobre Trotsky como teórico de la ñguerra de movimientoò *cfr. Ibíd.*, pp. 1616 y 1728-1730 (pp. 63 y 156, Tomo 5). El discurso sobre Trotsky se adapta a la perfección, desde luego, también a lo de la táctica de ñclase contra claseò, elaborada entre el VI Congreso (julio 1928) y el X Pleno (julio 1929) de la Internacional comunista, en vista de un rápido empeoramiento de las contradicciones internas del capitalismo. *Cfr.* Agosti, Aldo, (1977) *Riforme e rivoluzione nella III Internazionale comunista fino al VII Congresso*, en *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, a cargo de G. Quazza, Einaudi, Turín, pp. 158-165.

[27] Gramsci, A. (1975), *op. cit.*, p. 763 (p. 75, Tomo 4).

[28] *Cfr.* K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850* (Marx, Karl [1964], *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850*, 1850, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 7, Dietz Verlag, Berlin, pp. 89-90). Sobre la historia de la expresión *cfr.* Day y Gaido (2009) *op. cit.* (en particular *Introduction: The Historical Origin of the Expression* ***ñ****Permanent Revolution****ò***, pp. 1-59).

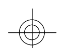
En cuanto es una fusión de teoría y práctica, la hegemonía es una elaboración completa, integral de las exigencias de una determinada clase, en cuanto aspira a ponerse a la dirección de la entera sociedad nacional. Por lo tanto, la hegemonía traza un movimiento expansivo hacia la universalidad, que coincide con la transformación práctica de las relaciones sociales. De este movimiento el Estado representativo moderno es un ejemplo perfecto. Para Gramsci, ello no se caracteriza por la lógica abstracta de la soberanía, sino por aquella concreta del conflicto y de su anexión hegemónica. Elaborando el conflicto, el Estado al mismo tiempo lo vuelve eficaz y le impone un límite, un marco dentro del cual desenvolverse. En este modo la organización hegemónica del conflicto lo neutraliza en cuanto conflicto político, lo reduce a disputa administrativa.[29] Por eso la frontera entre amigo y enemigo es en los *Cuadernos de la cárcel* tan evanescente: porque no sólo Gramsci destruye con un método anti-esencialista cualquier atribución fija de cualidades a sujetos (sobre este aspecto volveré más adelante), sino piensa la misma discriminación entre las fuerzas en lucha como uno de los productos del sistema hegemónico: éste, en efecto, en cuanto tal, no puede evitar crear y desactivar a la vez el conflicto, darle una forma definida y mantener abierto el marco en el que está inscrito. La diferencia entre Hegel y Lenin está precisamente aquí: no en la presencia o ausencia de la hegemonía, sino en la dirección que se le da: si hacia la composición ñpasivaò de los conflictos o hacia su despliegue ñen permanenciaò.

## *Las oscilaciones de la libertad-igualdad*

Definiendo el concepto de hegemonía como un conflicto y una alternativa entre dos hegemonías opuestas, se llega a un punto delicado y esencial del marxismo de Gramsci. Se puede decir, en general, que la meditación no ñlibrescaò pero viva, históricamente real, sobre las condiciones de una democracia proletaria, es el hilo conductor de todo el pensamiento de Gramsci,

[29] Me refiero evidentemente a la distinción *politique*/*police* instituida por Rancière, Jacques (1995), *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris. *Cfr.* Frosini, Fabio, (2011), *Formas del populismo: de la política a la administración*, en Semeraro, G., Marques de Oliveira, M., Tavares da Silva, P. Nogueira Leitão, S. (a cargo de), *Gramsci e os movimentospopulares*, Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói 2011, pp. 119-29.





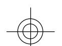
desde los consejos de fábrica en adelante; y que el contenido de los *Cuadernos de la cárcel* se resume en la búsqueda del nexo *político* entre la filosofía de la *praxis* y la hegemonía, como aquella relación que sólo puede impedir una reducción administrativa de los conflictos y un éxito pasivo de la hegemonía. Pero, al mismo tiempo (y aquí está el *quid* de la cuestión), para Gramsci aquel nexo entre filosofía de la *praxis* y hegemonía no forma dentro de la modernidad una realidad separada e independiente; más bien, su existencia política hace posible llevar hasta el fondo, en modo consecuente, una reivindicación ï la libertad y la igualdadï presente en el catálogo de los nuevos valores de la burguesía, pero en forma subordinada y parcial.[30]

En la *Cuestión judía* (texto leído y apreciado por Gramsci) Marx había explicado como la disolución de los vínculos feudales de dependencia personal, vínculos inmediatamente políticos, había precipitado las diferencias dentro de la sociedad civil a meras distinciones ñsocialesò, y como, *sobre esta premisa*, la libertad había sido elevada a característica al mismo tiempo universal, porque perteneciente a todos indistintamente, y parcial, ya que válida sólo en la medida que garantizase el derecho a la propiedad.[31] Así Marx había instituido ï contra el pensamiento liberalï un nexo inédito entre política y economía, un nexo que sin embargo, dadas las premisas, no podía sino permanecer indeterminado y oscilante entre una crítica de la economía política, que mostraba el carácter en definitiva político, porque atravesado por las relaciones de fuerzas, de las mismas categorías científicas, y una crítica de la política y del derecho, en cuanto formas limitadas y meras expresiones de intereses económicos.[32] La noción de *bürgerliche Gesellschaft* (que Marx, recordemos, retoma de Hegel), como lugar de la indiferencia política y, al mismo tiempo, como matriz del poder administrado en el derecho y en el

[30] Esto es de alguna forma el itinerario tomado por el mismo Gramsci. *Cfr.* Losurdo, Domenico (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al* ***ñ****comunismo critico****ò***, Gamberetti, Roma.

[31] *Cfr. Zur Judenfrage* (Marx, Karl [1969] *Zur Judenfrage*, 1843, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin, pp. 363-367). Del mismo modo, en *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (Marx, Karl [1985] *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, en K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe* [MEGA], Abt. I, Bd. 11, Dietz Verlag, Berlin, pp. 108-112) Marx identifica la seguridad, el orden público y la propiedad como la matriz y la condición de la libertad proclamada en la Constitución republicana del 1848.

[32] Sobre esta oscilación *cfr.* Balibar, Etienne (1990), *Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?*, en *Id*. y Wallerstein, I., *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, trad. it. de O. Vasile, Edizioni Associate, Roma, pp. 215-216.

Estado, está destinada a mantener abierta esta oscilación (con la consiguiente incapacidad de elaborar una teoría crítica de la política y del Estado), a menos que no se individualice en el mismo mundo burgués-capitalista una modalidad diferente de funcionamiento de la esfera que Marx define *Überbau*, vale decir el conjunto de derecho, política, etc., y de las formas ideológicas: una modalidad *diferente* de la división-alienación de matriz feuerbachiana.

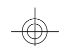
Esta modalidad es justamente la hegemonía, que puede ser considerada un intento, que resurgirá en modos diferentes en momentos sucesivos del marxismo, de pensar la presencia de la política en las relaciones de fuerzas presentes en todos los niveles y en todas las esferas funcionales de la sociedad,[33] eliminando así la separación entre sociedad civil *económica* y superestructura *política*. Desde el punto de vista de la hegemonía, libertad e igualdad no son reducibles a un modo de producción trascendental;[34] porque, una vez traducidas en forma positiva, no meramente alienada, en las instituciones y en las ideologías, organizan las clases y sus relaciones de acuerdo a una dinámica irreductible al mero interés económico. ñLas furias del interés privadoò,[35] es verdad, reaparecen a cada paso como límite interno de la dinámica hegemónica (tanto a nivel productivo, como al teórico-científico): pero aquella dinámica posee una eficacia propia, que la pone constantemente más allá de un mero reflejo de relaciones de explotación.[36] Una vez trasladada al nivel de la hegemonía, la doble naturaleza de la libertad y de la igualdad, en cuanto universales y parciales, económicas y políticas, abstractas y concretas, deja de ser un corto circuito paradójico y se convierte en la *matriz general* de la forma en la cual el poder burgués se ha edificado en la Europa moderna, como poder que apela a la totalidad del ñpuebloò exactamente en el momento en el que segmenta su unidad para re-construir relaciones de dominio. No es por tanto en la denuncia de la abstracción política que se mide la originalidad

[33] *Cfr.* el rico panorama ofrecido por Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2001), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres-Nueva York, cuyo objetivo declarado es sin embargo precisamente el de limitar la hegemonía a la esfera de la política.

[34] Como sucede en Marx: *cfr*. Kouvelakis, Eustache (2005), *ñCritica della cittadinanza: Marx e la ñQuestione ebraicaò*, en *Marxismo oggi*, N.S., XVIII, núm. 1, pp. 60-61.

[35] Marx, Karl (1977), *Das Kapital*, Bd. 1, 1867, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin, p. 16.

[36] Balsa, J. (2006), *op. cit.*, pp. 148-50, coloca la lógica hegemónica entre el dominio terrorista y la autodeterminación.

del marxismo, sino en su capacidad de traducir aquella abstracción en su concreción de estrategia hegemónica.

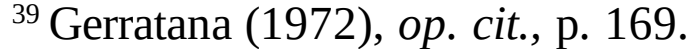
### *ñé el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxisé ò*

La hegemonía, en cuanto hecho tanto teórico como práctico, puede ser descrita como un dispositivo narrativo funcional al establecimiento de los sujetos históricos. Sobre este punto, sobre este término de ñsujetosò tenemos que aclararnos. En vano se buscaría en los *Cuadernos de la cárcel* el gran léxico moderno de la subjetividad como principio *real* que unifica y confiere significado a la experiencia, al conocimiento o a la práctica, de lo contrario desestructurada, de masas humanas.[37] A la inversa, ñsujetoò y ñsubjetivoò son para Gramsci formaciones inestables, instituidas dentro de una articulación de significados, una ideología: por tanto, no hay sujeto que no sea imaginario. El nexo de una narración con la realidad es su ñverdadò, que hay que entender ï Gramsci sobre este punto es muy precisoï como una *verdad real*: es decir la *praxis*, el manifestarse de la ñvoluntad colectivaò. La referencia al plano de la efectividad es decisivo: indica el hecho de que los sujetos *no* pueden ser establecidos de manera arbitraria, como si cada ñnarraciónò fuese igualmente válida.[38]

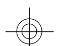
La diferencia que hay entre arbitrario y verdadero mide el espacio en el que se instituye la concepción marxista de la verdad como distinta tanto de la pragmática subordinación de la teoría a la práctica (subordinación que hace ñdel proceso de consciencia un simple instrumento de los variables y contingentes intereses subjetivosò[39]), cuanto de la nihilista reducción del mundo a un texto y de la verdad a una interpretación. Ambos peligros están por cierto al acecho, una vez que se haya redefinido la verdad en términos prácticos y políticos. Sobre todo ï y esto ya es un primer paso hacia la superación de la aporíaï están al acecho allá donde el marxismo se ha transformado en ciencia

[37] *Cfr.* Cacciatore, G., *Soggettivo, soggettivismo, soggettività*, en Liguori y Voza (2009), *op. cit., ad voc.*

[38] El concepto de ñverdadò desarrollado y utilizado por Gramsci en los *Cuadernos* traza una línea de continuidad entre la maquiavélica ñverdad real de la cosaò y la noción de verdad como potencia práctica del pensamiento teorizada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* (sobre las cuales *cfr.* Macherey, Pierre, [2008] *Marx 1845. Les* ***ñ****thèses****ò*** *sur Feuerbach*, Éditions Amsterdam, Paris.)



[39] Gerratana (1972), *op. cit.*, p. 169.

de la opresión, de la justificación de un poder autoritario, sustraído a la crítica.[40] Es ya un primer paso, porque así se muestra que la verdad como ñefectividadò no es separable del modo en el que interviene, modificándola, sobre *el sistema de las relaciones de subordinación*, y por tanto del modo en el que la ñverdadò, que la política afirma, se hace concretamente demanda de liberación. Los sujetos, que la hegemonía imaginariamente establece,[41] son por completo calificados por este criterio de fondo, criterio que a su vez no puede proceder de una ñcienciaò separada, sino sólo de la experiencia colectiva, política de lo que es opresivo y de lo que lo contrarresta.

Existe por lo tanto una relación entre hegemonía realizada, sujetos establecidos por ella, y el modo en el que la organización de las relaciones sociales expresa o critica un poder, una determinada subordinación de clase. Más preciso: si es verdad que la diferencia entre la composición ñpasivaò de los conflictos y su despliegue ñen permanenciaò marca la diferencia entre hegemonía burguesa y proletaria,[42] esto tendrá consecuencias ya sea sobre el modo en que la hegemonía establece a los sujetos, ya sea, por consecuencia, sobre la naturaleza de estos últimos. No en el sentido de un retorno a la ñvieja concesión de la efectividad histórica de las fuerzas socialesò,[43] porque los sujetos, lejos de ser algo original o también un efecto ideológico unitario, son más bien la intersección contingente entre el conjunto de los conflictos y la forma en que son políticamente organizados y entonces ñrepresentadosò, es decir transferidos hacia el plano imaginario.

[40] Ha comprendido profundamente este vínculo *ibid*. pp. 173-181, 334-336. *Cfr.* También Gerratana, Valentino (1976), ñSui rapporti tra leninismo e stalinismoò, en *Problemi del socialismo*, XVII, núm. 3, pp. 97-127. Gerratana, Valentino (1977b), *Presentazione a N. I. Bucharin, Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, trad. it. de Binazzi, A., La Nuova Italia, Firenze, pp. XIII-XXII. Gerratana, Valentino (1980), ñStalin, Lenin e il marxismo-leninismoò, en *Storia del marxismo*, dir. de Hobsbawm, E., Vol. III, Tomo 2, Einaudi, Turín, pp. 167-192.

[41] Imaginario no es sinónimo de irreal, sino que indica el estatus ideológico, es decir superestructural, de la institución de ñsujetosò.

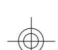
[42] Sobre este punto *cfr.* Gerratana, Valentino (1977c), ñStato, partito, strumenti e istituzioni dellôegemonia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsciò, en B. de Giovanni *et al.*, *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, pp. 37-54, que gracias a la distinción entre ñformasò e ñinstrumentosò de la hegemonía (relativos a la clase social involucrada) y ñteoría generalò (válida para la burguesía y para el proletariado), puso de relieve el vínculo entre diversidad y continuidad en la construcción de la hegemonía burguesa y proletaria.

[43] Laclau, Ernesto (1996), *Emancipation(s)*, Verso, Londres-Nueva York, p. 43.





La *forma* de la organización política de los conflictos se convierte entonces en decisiva para diferenciar una hegemonía del tipo ñrevolución pasivaò de una del tipo ñrevolución permanenteò. Esta forma influye, evidentemente, en muchos niveles: desde el partido con su concreta organización, al modo en que en la ideología se representa el nexo entre partido y masa, entre partido y Estado, entre partido y sociedad, pero también entre ideología y verdad.





Esta es la razón de la insistencia de Gramsci sobre el carácter ñsuperestructuralò del marxismo[44] y de su definición de la vanguardia en términos no referenciales (es decir como una ñcosaò indiscutible) sino ideológicos (es decir como una formación imaginaria, y como tal caracterizada por límites y por una naturaleza no definida de una vez por todas);[45] pero también la razón de la ardua búsqueda de una definición del ñmarxismoò que supera no sólo la mera filosofía, sino la misma caracterización como una actividad exclusivamente *teórica*, englobando en realidad la práctica política de masas. La definición de ñfilósofo democráticoò como de aquel ñfilósofo convencido de que su personalidad no se limita al individuo físico, sino es una relación social activa de modificación del ambiente culturalò,[46] va exactamente en la dirección de difuminar a tal punto los contornos materiales del portador de la hegemonía, que éste se convierte en un momento al interior del *continuum* de la masa popular.[47]

La premisa directa de esta concepción de la hegemonía, como Gramsci en claras letras afirma, está en la experiencia de Lenin:

> [é ] el más grande teórico moderno de la filosofía de la *praxis*, en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las diversas tendencias ñeconomistasò ha revalorizado el frente de la lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del

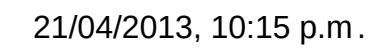
[44] *Cfr.* Gramsci (1975), *op. cit.*, pp. 436-437 (pp. 148-149, Tomo 2).

[45] *Cfr.* Frosini (2010), *op. cit.*, pp. 292-294.

[46] Gramsci (1975), *op. cit.*, p. 1332 (p. 210, Tomo 4).

[47] Del mismo modo, Gramsci llega a definir al *Príncipe* maquiavélico como una ñautorreflexión del puebloò: ñEn todo el libro Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado, y el tratamiento se conduce con rigor lógico, con desapego científico: en las conclusiones, Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, pero no con un pueblo ógenéricamenteô entendido, sino con el pueblo que Maquiavelo ha convencido con su tratado precedente, del que él se vuelve y se siente conciencia y expresión, se siente idéntico: parece que todo el trabajo ólógicoô no es más que una autorreflexión del pueblo, un razonamiento interno, que se hace en la conciencia popular y que tiene su conclusión en un grito apasionado, inmediatoò. *Ibid*, p. 1556 (p. 14, Tomo 5).





Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentaiochesca de la ñrevolución permanenteò.[48]

En este rápido pasaje están todos los elementos que se han venido recogiendo. En contra del economismo, es decir, el espontaneísmo de los partidarios de la lucha económica y de la huelga general, en el *¿Qué hacer?* Lenin reafirma el binomio partido-lucha política como imprescindible a la acción revolucionaria del proletariado.[49] Pero la perspectiva de Gramsci es mucho más amplia, si es verdad que aquí se habla de una revalorización del ñfrente de lucha *cultural*ò (no sólo política), y si todo se coloca en paralelo (ñcontemporáneamenteò) a la elaboración de la ñconcepción historiográfica de Croce de la historia como historia ético-políticaò,[50] que sobresale en los años posteriores a 1917, cuando se da a la prensa *Teoría e historia de la historiografía*. En fin, Gramsci habla también de ñla teorización y la *realización* de la hegemonía hechas por Ilichò,[51] refiriéndose así al periodo posrevolucionario, cuando Lenin ï sobre todo después de 1921ï identifica en la *cultura* el punto de partida hacia la transformación socialista de la URSS.[52]




Contra la reducción de la revolución a un vuelco de las relaciones de fuerzas, a una inversión del dominio, Lenin lucha en este periodo por una concepción enormemente más compleja, cuyas premisas directas están en el profundo replanteamiento del nexo guerra-revolución que él ha llevado a cabo entre 1914 y 1916, cuando la situación revolucionaria deja de ser un postulado resultante de la madurez del desarrollo económico, y se redefine como ñel resultado de un análisis de los efectos de la guerra sobre una estructura mundial diferenciada, en la cual los países óavanzadosô y óatrasadosô coexisten y se interpenetran (como es el caso, en manera singular, en Rusia)ò.[53] En este marco, la ñculturaò se convierte en el tejido decisivo para cualquier transformación. Ciertamente no entendida como la manera en la que el burgués medio ejercita

[48] *Ibid.,* p. 1235 (p. 135, Tomo 4).

[49] *Cfr.* Lenin, Vladimir I. (1971), *Che fare?*, trad. it. de V. Strada, Einaudi, Turín, pp. 119-73.

[50] Gramsci (1975), *op. cit.,* p. 1234 (p. 134, Tomo 4).

[51] *Ibid.,* p. 886 (p. 174, Tomo 3). Cursiva mía.

[52] *Cfr.* Frosini, Fabio (2003), *Gramsci e la filosofia. Saggio sui* Quaderni del carcere, Carocci, Roma, pp. 95-98 y Frosini (2010), *op. cit.*, pp. 217-218.

[53] Balibar, Etienne (1988), *Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique: Lénine 1914-1916*, en *Les philosophes et la guerre du 14*, a cargo de Ph. Soulez, Presses Universidad de Vincennes, St. Denis, p. 117.



su libertad, sino como la difusión ideológica a nivel de masa de ideas y, en conjunto, de habilidades, cuyo resultado es una formación de voluntad colectiva, la cual sólo ï en su permanente, orgánica afirmaciónï puede cambiar *realmente* los equilibrios de poder. En enero de 1923, Lenin escribe:

> Si fuéramos capaces de organizar a toda la población en las cooperativas, nosotros estaríamos ya en pie firme sobre el terreno socialista. Pero esta condición implica un cierto grado de cultura de los campesinos (precisamente de los campesinos considerados en su enorme masa), que es imposible de organizar a toda la población en cooperativas sin una verdadera revolución cultural.[54]

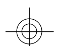
Como también nota Gramsci, el ñEstado-fuerzaò (la posesión de la máquina del poder coercitivo) es necesario pero no suficiente para conducir al socialismo. Si no se puede pensar el Estado ï el ñpolíticoòï como mucho más amplio, como penetrante en todos los puntos de la sociedad, y entonces como depositado en la ideología de masa, no se podrá dar un solo paso hacia el socialismo. Viceversa, si los campesinos como masa fueran capaces de un grado de cultura, es decir de organización y disciplina intelectual, tal como para hacer posible una organización cooperativa no impuesta con medios administrativos, sino animada desde el interior por una fuerte y cohesiva voluntad colectiva, esto en sí *ya sería socialismo*, es decir ñuna sociedad sin clases sociales y sin diferencias de claseò,[55] es decir, en rigor, ¡sin más campesinos ni obreros! Pero sería necesaria ñuna verdadera revolución culturalò: ¿qué mejor expresión para nombrar, en su originalidad irreductible, la hegemonía proletaria? Entendida así, la hegemonía proletaria es la ñforma actual de la doctrina cuaranteiochesca de la órevolución permanenteôò: es decir que conserva la exigencia de la permanencia del movimiento, una vez que la sociedad civil hegeliana, haya sido repensada no sólo como ñsistema de necesidadesò, sino como parte del Estado, más bien como aquel lugar en el que decisivamente la batalla política sea ganada o perdida.[56]

[54] Lenin, Vladimir I. (1967), *Sulla cooperazione*, 1923, en *Id*., *Opere complete*, vol. 33, a cargo de B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma, p. 434.

[55] *Cfr.* Guerratana (1972), *op. cit.*, pp. 329-336 (la cita está *ibid*., pp. 331-332).

[56] Gramsci retoma la expresión ñrevolución culturalò como sinónimo de lo que él, en los *Cuadernos,* llama ñreforma moral e intelectualò. *Cfr.* Gramsci (1975) *op. cit.*, pp. 1044 y 1407 (p. 302, Tomo 3 y p. 270, Tomo 4), respectivamente primera y segunda elaboración (variante sustitutiva).

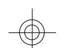




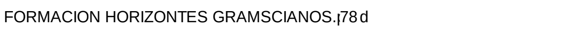
## Bibliografía

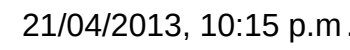

- Adoratski, Vladimir V. (2001), *Bericht von Vladimir Viktorovиè Adoratskij über das Lenin-Institut und das Marx-Engels-Institut an das Plenum des EKKI vom 1. April 1931*, in *Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe (1931-1941)* (*Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 3). Herausgeber und Redaktion: C.-E. Vollgraf, R. Sperl und R. Hecker, Argument Verlag, Hamburg, pp. 107-119.
- Agosti, Aldo (1977), *Riforme e rivoluzione nella III Internazionale comunista fino al VII Congresso*, en *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, a cargo de G. Quazza, Einaudi, Torino, pp. 129-175.
- Balibar, Etienne (1988), *Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique: Lénine 1914-1916*, en *Les philosophes et la guerre du 14*, a cargo de Ph. Soulez, Presses Univ. de Vincennes, St. Denis, pp. 105-120.
- Balibar, Etienne (1990), *Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?*, en *id*. y I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, trad. it. de O. Vasile, Edizioni Associate, Roma, pp. 203-240.
- Balsa, Javier, (2006), *Notas para una definición de la hegemonía*, en *El Viejo Topo*, Revista de historia y pensamiento crítico, núm. 3, pp. 145-166.
- Day, Richard B. Gaido, Daniel (eds.) (2009), *Witnesses to Permanent Revolution: The Documentary Record*, Brill, Leiden-Boston.
- Deutscher, Isaac (2003), *The Prophet Armed. Trotsky 1921-1929*, Verso, London-New York.
- Frosini, Fabio (2003), *Gramsci e la filosofia. Saggio sui* Quaderni del carcere, Carocci, Roma.
- ïïï (2010), *La religione dellâuomo moderno. Politica e verità nei* Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.
- ïïï (2011), *Formas del populismo: de la política a la administración*, en G. Semeraro, M. Marques de Oliveira, P. Tavares da Silva, S. Nogueira Leitão (a cargo de), *Gramsci e os movimentos populares*, Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, pp. 119-129.
- Gerratana, Valentino (1972), *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma.





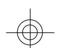
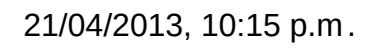
- ï ï ï (1976), *Sui rapporti tra leninismo e stalinismo*, en ñProblemi del socialismoò, XVII, núm. 3, pp. 97-127.
- ï ï ï (1977a), *Marxismo ortodosso e marxismo aperto in Antonio Labriola*, en *Storia del marxismo contemporaneo*, vol. III, Feltrinelli, Milano.
- ï ï ï (1977b), *Presentazione* a N. I. Bucharin, *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, trad. it. de A. Binazzi, La Nuova Italia, Firenze, pp. XIII-XXII.
- ï ï ï (1977c), *Stato, partito, strumenti e istituzioni dellô egemonia nei* Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, en B. de Giovanni *et al.*, *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, pp. 37-54.
- ï ï ï (1980), *Stalin, Lenin e il marxismo-leninismo*, en *Storia del marxismo*, dir. da E. J. Hobsbawm, vol. III, Tomo 2, Einaudi, Torino, pp. 167-192.
- Gramsci, Antonio (1971), *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, a cargo de E. Fubini, Einaudi, Torino.
- ï ï ï (1975), *Quaderni del carcere*, edizione critica dellôIstituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Turín.
- ï ï ï (1981-2000), *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, traducción de A. M. Palos revisada por J. L. González, 6 tomos, Ediciones ERA, México.
- ï ï ï (1982), *La città futura 1917-1919*, a cargo de Sergio Caprioglio, Einaudi, Turín.
- ï ï ï (1996), *Lettere dal carcere*, a cargo de A. A. Santucci, Sellerio, Palermo.
- Hecker, Rolf (1997), *Rjazanovs Editionsprinzipien der ersten MEGA*, in *David Borisoviè Rjazanov und die erste MEGA* (*Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 1). Herausgeber und Redaktion: C.-E. Vollgraf, R. Sperl und R. Hecker, Argument Verlag, Hamburg, pp. 7-27.
- Kanoussi, Dora (2000), *Una introducción a los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, Plaza y Valdés, México.
- Kouvelakis, Eustache (2005), *Critica della cittadinanza: Marx e la **ñ**Questione ebraica**ò***, en ñMarxismo oggiò, N.S., XVIII, núm. 1, pp. 45-78.



- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipation(s)*, Verso, London-New York.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, (2001), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London-New York.
- Lenin, Vladimir I. (1967), *Sulla cooperazione*, en *id*., *Opere complete*, vol. 33, a cargo de B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma.
- ïïï (1971), *Che fare?*, trad. it. de V. Strada, Einaudi, Torino.
- Liguori, Guido y Voza, Pasquale (a cargo de) (2009), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.
- Losurdo Domenico (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al ñcomunismo criticoò*, Gamberetti, Roma.
- Macherey Pierre (2008), *Marx 1845. Les ñthèsesò sur Feuerbach*, Éditions Amsterdam, Paris.
- Marx, Karl (1964), *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850*, 1850, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 7, Dietz Verlag, Berlin.
- ïïï (1969), *Zur Judenfrage*, 1843, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin.
- ïïï (1977), *Das Kapital*, Bd. 1, 1867, en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin.
- ïïï (1985), *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, en K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Abt. I, Bd. 11, Dietz Verlag, Berlin.
- Rancière, Jacques (1995), *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.
- Renault, Emmanuel (1999), *Marx e lôidea di critica*, trad. it. de M. T. Ricci, manifestolibri, Roma.
- Rjazanov, David B. (1927), *Vorwort* en K. Marx, *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M., pp. IX-XXVIII.
- Rjazanov, David B. (2007), *Vorwort zur MEGA 1927*, en ñUTOPIE kreativò, núm. 206, pp. 1095-1111.
- Thomas, Peter D. (2009), *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism*, Brill, Leiden.





80 BLANCA





# TRES ACEPCIONES DE ñSUBALTERNOò EN GRAMSCI

**Guido Liguori***

(Traducción del italiano: Rogelio Salgado Carrasco)

La categoría de ñsubalternoò es una de las categorías gramscianas, o para decirlo mejor derivadas de los *Cuadernos* de Gramsci, a las cuales con mayor atraso han llegado a ser reconocidas y destacadas. Las etapas de esta fortuna, aún siendo tardías, son notables, a partir de la formación del colectivo para los *Subaltern Studies*, constituido por un grupo de estudiosos de la India guiados por Ranajit Guha al inicio de los años ochenta, para proseguir con la difusión de los estudios sobre los subalternos en las universidades estadounidenses (también gracias a la mediación de la estudiosa bengalés, pero con un rol importante en el panorama cultural norteamericano, Gayatri Chakravorty Spivak y a su célebre ensayo *Can the Subaltern speak?*) y luego, en los años noventa, con la difusión de la conciencia de la importancia de esta categoría también en el resto del mundo y en Italia.[1] La fortuna de este término y de este concepto de origen gramsciano se debe también a una serie de parciales malentendidos. Ya en el curso del primer congreso mundial de la International Gramsci Society realizado en Nápoles en el año 1997, Joseph Buttigieg

* Universidad de Calabria, Italia.

[1] Para aquel que se interese en los estudios publicados en Italia sobre la categoría de ñsubalternoò en relación con Gramsci, y sobre su fortuna internacional, véase: Buttigieg, J. A. (1999), ñSulla categoria gramsciana di ósubalternoôò en G. Baratta y G. Liguori [coords.], *Gramsci da un secolo allôaltro*, International Gramsci Society, Editori Riuniti, Roma; Green, M.E. (2002), ñSul concetto gramsciano di ósubalternoôò, en G. Vacca, G. Schirru [coords.] (2007), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, il Mulino, Boloña; Baratta, G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma, pp. 119-133; Capuzzo, P. (2009), ñI subalterni da Gramsci a Guhaò, en G. Schirru (coord), *Gramsci le culture e il mondo*, Viella, Roma; Modonesi, M. (2008), ñSubalterni, subalternità e subalternismo. Da Gramsci alla scuola di Studi subalterniò, en D. Kanoussi, Schirru, G. y Vacca, G. [coords] (2011), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, il Mulino, Boloña; Buttigieg, J. A. (2009), ñSubalterno, subalterniò, en Liguori, G., Voza, P. [coords], *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma; Filippini, M. (2011), *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoya, Boloña, pp. 99-139.

explicó cómo la difusión de la categoría gramsciana había sido producida por parte de estudiosos ï en primer lugar indiosï que tenían sólo una conciencia parcial de aquello que Gramsci había escrito, habiéndolo aprehendido de la antología gramsciana en lengua inglesa editada por Hoare y Nowell Smith.[2] Ella colocaba al inicio de un grupo de textos sobre la historia de Italia y del *Risorgimento* dos notas del *Cuaderno 25*, intitulado por Gramsci, *En los márgenes de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos*, título y cuaderno que la antología en cuestión ni siquiera citaba. De esta colocación de las notas sobre las clases subalternas, ha señalado Marcus Green, ñno resulta[ba] evidente ni hipotizable que Gramsci haya escrito muchas reflexiones sobre los subalternos o que haya dedicado un cuaderno entero a este conceptoò.[3]

Los estudiosos indios que a inicio de los años ochenta dieron vida a los *Subaltern Studies*[4] pensaron que las observaciones de Gramsci sobre los subalternos eran relativas sólo a la historia de Italia, en particular a la historia del proceso de unificación, y por lo tanto escribieron que querían hacer en el caso de la India aquello que Gramsci había hecho estudiando las relaciones entre ñdirigentesò y ñdirigidosò en el *Risorgimento*. Por lo cual -como ha escrito Filippini- Nehru deviene una suerte de Cavour, mientras el rol de Mazzini es cubierto por Gandhi.[5] El grupo de historiadores indios liderado por Guha, de forma más general, se inspiró en Gramsci sobre todo para afirmar la necesidad de una historiografía no limitada a la acción de las *élites* o de las clases dirigentes, que tuviese también en cuenta y en algunos casos pusiera por delante la historia de los grupos sociales subalternos.



Con el pasaje del término ñsubalternoò o ñsubalternosò en las universidades angloamericanas se produce un giro. Estudiosos influenciados sobre todo por el deconstruccionismo de Derrida o por el pensamiento de Foucault[6] usaron

[2] Buttigieg, J. A. (1999), *op. cit*., p. 31. La antología era aquella coordinada por Hoare, Q. y Smith, Nowell (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londres.

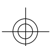
[3] Green, M. E. (2002), *op. cit*., p. 200.

[4] *Cfr.* Capuzzo, P., (2009), *op. cit.,* pp. 41-44.

[5] *Cfr.* Filippini, M. (2011), *op. cit.,* pp. 116 y ss.

[6] A mitad de los años ochenta Laclau y Mouffe habían usado a Derrida para ñdeconstruirò el marxismo y dar inicio a una vague postmarxista que reflejaba y promovía ï también gracias a la influencia teórica de Foucaultï la alianza de grupos y movimientos que ya no están en el centro de una caracterización de clase. Esta hipótesis teórico política ha tenido gran influencia en el pasaje del marxismo al post-marxismo, sobre todo en el ámbito estadounidense (*cfr.* Laclau, E. y Mouffe, C. (1985), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* [2011], traducción e introducción de Cacciatore, F. y Filippini, M., Il Melangolo, Genova). Debe recordarse





la categoría de ñsubalternoò y el concepto de ñsubalternidadò a menudo informal. Se perdió cualquier relación de la categoría con la constelación política-teórica de la cual formaba parte en el ámbito de la construcción teórica de Gramsci, cualquier vínculo no sólo con la tesis gramsciana por la cual para salir de la subalternidad es necesaria la acción de un partido de las clases subalternas,[7] incluso aquel análisis de la subalternidad ligado a la división de clases de la sociedad. Desaparece toda diferencia entre las diversas formas de subalternidad:[8] minorías étnicas, grupos oprimidos en modos diversos, secciones o sectores de población en lucha por los propios derechos devinieron indiferenciados portadores de subalternidad, hasta llegar a hacer del concepto de subalterno -ha escrito Massimo Modonesi- ñun *passe-partout* del lenguaje intelectual y académico [...] usado como sinónimo de oprimido y dominadoò.[9] Como ha detectado Green se perdió aquella ñarticulación por grados de la subalternidadò[10] que es fundadora de la tematización gramsciana y que hace de los ñsubalternosò no un conjunto indiferenciado, sino sujetos de diversa capacidad de autoconciencia y organización, a veces al grado de representar un desafío hegemónico- como Gramsci recuerda explícitamente- antes de la toma del poder y de la inversión definitiva de su condición subalterna. Para Spivak, a diferencia de Gramsci, el proletariado tampoco puede ser definido como un grupo social subalterno porque se ha mostrado históricamente capaz de ñtomar la palabraò y de darse una organización política.[11] En el contiguo campo de los *Cultural Studies* el culturalismo no se limitó a tomar la importante tesis de Gramsci por la cual una relación de hegemonía/subalternidad es siempre también cultural, sino terminó considerando tal dimensión cultural como la única existente, cancelando cualquier referencia al ñfactorò económico, a la división de la sociedad en clases y a la opresión de clase.




además que Spivak era la principal traductora de Derrida en lengua inglesa y una de las mayores estudiosas de la obra del filósofo deconstruccionista.

[7] Sobre esto ha insistido Buttigieg, J. A., (1999), *op. cit.,* p. 31.

[8] *Ibid.,* p. 29.

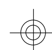
[9] Modonesi, M. (2008) *op. cit.,* p. 359. *Cfr.* también Modonesi (2010), *Subalternidad, antagonismo, autonomia. Marxismo y subjetivación política*, Clacso/Prometeo Libros, Buenos Aires.

[10] Green, M. E., *op. cit*., p. 213.

[11] *Cfr*. Spivak, G. C. (1988), *Critica della ragione post-coloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, P. Calefato (coord.), [2004], Meltemi, Roma. El ensayo más destacado en el mundo anglófono, con el título ñCan the Subaltern Speak?ò, está en Nelson, C. y Grossberg, L. (coords) (1988), *Marxism and Interpretation of Culture,* University of Illinois Press, Urbana.

Hoy está bien claro -gracias al trabajo de estudiosos como Buttigieg, Filippini, Green, Modonesi y otros- como esta operación ha sido casi siempre filológicamente errada y a menudo también políticamente ambigua; aunque se debe reconocer sobre todo al grupo de los historiadores indios dirigidos Guha el mérito innegable, y no de poca relevancia, de haber llevado la atención de los estudiosos de Gramsci de todo el mundo sobre un concepto ampliamente subestimado.[12]

Comparto la gran parte de los cuestionamientos expresados en relación con la deriva pos-marxista de los *Subaltern Studies* por parte de aquellos que son críticos de la teoría de la subalternidad con base en una más atenta recepción del paradigma gramsciano. Desearía sin embargo buscar en este lugar ofrecer, al menos indirectamente, respuesta a la pregunta: ¿cuáles son los motivos intrínsecos al propio discurso gramsciano que han hecho posible el éxito actual de la categoría de ñsubalternoò en las acepciones más difundidas? Y por lo tanto: ¿cómo Gramsci usa exactamente este concepto, y el conjunto de conceptos relacionados, en las obras carcelarias?



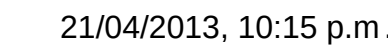
## El concepto en los *Cuadernos*

Como se sabe, el *Cuaderno 25* es un cuaderno monotemático del año 1934 (uno de los llamados ñcuadernos de Formiaò) y se titula *En los márgenes de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)*. En este cuaderno compuesto por sólo ocho notas, para un total de 17 páginas ocupadas por la escritura ordenada del autor[13] ï es reagrupada por Gramsci sólo una parte de las notas escritas previamente teniendo como título *Historia de las clases subalternas*, o similares, notas que son a menudo simples recordatorios

[12] Hay que por lo menos evocar el antecedente constituido por la polémica desarrollada sobre las páginas de la revista Società a finales de los años cuarenta y al inicio de los cincuenta, entre Ernesto De Martino y Cesare Luporini sobre el ñmundo popular subalternoò, ahora en Pasquinelli, C. (coord) (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Florencia. Es interesante destacar cómo parte de la disputa fuese sobre el rol a asignar en el ámbito del o en relación al ñmundo popular subalternoò, a la clase obrera como ñverdaderaò clase revolucionaria. El tema de la relación entre clase obrera y ñsubalternosò está vivo todavía hoy, aunque la referencia a los ñsubalternosò es parcialmente diferente de aquella discusión De Martino-Luporini.

[13] *Cfr.* Gramsci, A. Quaderno 25 (1934-1935), en *Id*. (2009), *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, Francioni, G., [coord], Biblioteca Treccani - LôUnione sarda, Roma-Cagliari, vol. 18, pp. 221-237. Las primeras cuatro páginas del cuaderno son dejadas en blanco: *cfr. ibid*., pp. 217-220.



bibliográficos. Al mismo tiempo, Gramsci transcribe en el *Cuaderno 25* notas que no tienen como título *Historia de las clases sociales subalternas*, sino que hablan de los ñsubalternosò en modo diverso. Francioni y Frosini, por ejemplo, en su introducción a la reimpresión anastática del *Cuaderno 25*, subrayan oportunamente entre otras cosas, la presencia en este cuaderno de tres notas intituladas *Utopías y romanticismos filosóficos*.[14]

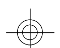
Al inicio del *Cuaderno 25* existen dos notas de segunda redacción retomadas del *Cuaderno 3*. El término ñsubalternosò aparece desde el *Cuaderno 1*, inicialmente en el ámbito de textos de argumento militar o que usan la fraseología militar como metáfora. En la primera aparición,[15] se habla de ñoficiales subalternos en el ejércitoò con los cuales Gramcsi compara a los intelectuales-masa de los cuales está tratando. Después de algunas apariciones poco significativas del término, la primera nota que contiene una presencia relevante es la nota §14 en el *Cuaderno 3*. Ella se intitula *Historia de la clase dominante y de las clases subalternas*. Y una nota de primera redacción que será retomada con algunas modificaciones como §2 del *Cuaderno 25*, con el título *Criterios metodológicos*. Es destacable que inmediatamente antes Gramsci había dedicado la nota §12 del *Cuaderno 3* a David Lazzaretti, donde el término no aparece, pero que será retomada en segunda redacción como *nota de apertura* del *Cuaderno 25*, ligada a una nota menos significativa del *Cuaderno 9* sobre el mismo argumento.

Al inicio del *Cuaderno 25* por lo tanto, cuaderno que será iniciado en 1934, Gramsci coloca dos notas escritas en primera redacción en el *Cuaderno 3* (de 1930), que tratan entre otras cosas de noticias recogidas desde finales de los años veinte (el artículo del cual toma referencia la nota sobre Lazzaretti es de 1928). Y elige abrir el cuaderno con una nota sobre movimientos populares marginales en la Italia del siglo XIX.

David Lazzaretti era de hecho un rebelde del siglo XIX, nacido en 1834 que había actuado en el Monte Amiata, en Toscana, dando vida a una suerte de secta religiosa popular herética, con una ideología llena de elementos religioso-políticos. Él se había pronunciado a favor de la Comuna de París;

[14] Francioni, G., Frosini, F. (2009), ñNota introduttivaò en Gramsci, A., Quaderno 25 (1934-1935), *op. cit.*, pp. 203-211.

[15] Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 1, §43, p. 103, Tomo 1.

había conducido una predicación sobre la base de confusos elementos visionarios y supersticiosos, que había terminado por alarmar tanto al Estado italiano como a la Iglesia católica por la popularidad que tenía en los pueblos de la zona; había afirmado querer instaurar la República, y había sido fusilado por el ejército real italiano en 1878, aunque no constituyera un verdadero peligro para las instituciones.

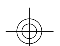
En el *Cuaderno 3* §12, Gramsci destaca que la ñcaracterística principalò del fenómeno Lazzaretti, que cataloga como una ñtendencia subersiva-popular-elementalò, había sido el sincretismo que ligaba el republicanismo de Lazzaretti con el ñelemento religioso y proféticoò.[16] En segunda redacción el concepto es reforzado: precisamente la mixtura de republicanismo ñcuriosamente mezclado al elemento religioso y proféticoò demuestra laò[...] popularidad y espontaneidadò del fenómeno.[17]

En mi opinión, las observaciones más interesantes contenidas en esta reflexión de Gramsci, o al menos aquellas que hoy nos interesan más, son sin embargo otras. Gramsci afirma en primer lugar que estos fenómenos de rebelión estaban ligados al hecho de que en aquella época el Vaticano había decidido prohibir a los católicos italianos participar en la vida política del nuevo Estado nacido también de la ocupación militar de Roma y del Estado pontificio. Escribe Gramsci[18] que después del abstencionismo de los católicos de la vida política podía nacer entre los campesinos una ñtendencia subversiva-popular-elementalò: ñlas masas rurales en ausencia de partidos regulares, buscaban dirigentes locales que surgían de la masa misma, mezclando la religión y el fanatismo al conjunto de reivindicaciones que en forma elemental fermentaban en las zonas ruralesò. Falta en la primera redacción, esta importante referencia a los dirigentes que ñsurgen de la masaò, sobre los cuales claramente el juicio de Gramsci no es totalmente positivo. La cuestión de la formación de un grupo dirigente de las clases subalternas no es simple. El autor de los *Cuadernos*, en cada caso no se confía en una germinación espontánea desde abajo.

Ligado a esto existe otro elemento: Gramsci subraya como en aquella época histórica ñhabía dos años que las izquierdas habían llegado al gobierno, suceso que había suscitado en el pueblo una ebullición de esperanzas y de

[16] *Ibid*, Cuaderno 3, §12, p. 25, Tomo 2.
[17] *Ibid*, Cuaderno 25, §1, p. 176, Tomo 6.
[18] *Ibid*, Cuaderno 25, §1, p. 176, Tomo 6.





expectativas que debían quedar frustradasò.[19] También esta referencia al hecho de que la izquierda en el gobierno hubiese provocado esperanzas y expectativas luego desilusionadas falta en primera redacción.

La presencia de rebeliones populares, campesinas, atrasadas, parece ser por lo tanto directamente ligada, desde el autor, a la incapacidad de las *élites* políticas de organizar y dirigir las clases subalternas, en particular las clases campesinas; parece debida a la incapacidad de las ñizquierdasò en particular de encausar y guiar las ansias de cambio y justicia social de las masas subalternas ï una situación que reclamaba no sólo otras importantes categorías gramscianas (la categoría de ñtransformismoò, por ejemplo) sino la historia del siglo XIX y la renuncia de las fuerzas políticas que habían adoptado la tarea de la representación de las clases subalternas a guiar, formar, organizar, los subalternos en forma autónoma, dejando así objetivamente espacio a episodios de rebelión retrasada, extremista y sin esperanza.



Gramsci, en todo caso, no parece dar un juicio positivo sobre la capacidad de los subalternos de salir por sí solos del propio estado de subalternidad. Como ya ocurre en relación con las importantes consideraciones sobre el sentido común[20] o sobre el folclor presente en los *Cuadernos*, no hay en Gramsci ninguna confianza de que los subalternos puedan ñactuar por su cuentaò. Aquí en el §1 del *Cuaderno 25* el discurso de Gramsci obviamente se refiere a las masas campesinas. Y las masas campesinas del siglo XIX. Pero ï incluso con esta necesaria especificación- parece claro como Gramsci en general no aprecia la espontaneidad y el espontaneismo, siguiendo a Lenin en el mantener decisiva la acción organizativa e ideológica del partido de clase,[21] aunque es más atento que Lenin en cuanto a lo que tiene de autónomo, de potencialmente alternativo, de revolucionario al menos *in nuce* en las masas de los subalternos, respecto a la cultura y a la concepción del mundo de las clases dominantes. En la celebrada nota en la cual se trata el tema de la dialéctica entre espontaneidad y dirección consciente, Gramsci afirma que

[19] *Ibid*, Cuaderno 25, §1, p. 176, Tomo 6.

[20] Permítaseme referir mi trabajo: ñSenso comune e buonsensoò, en Liguori, G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

[21] Por la cercanía de algunas notas de los Cuadernos a la temática leninista del ¿Qué hacer?, así sea en una relación de unidad/discontinuidad con las teorizaciones de Lenin, remito a mi trabajo *id*. (2011), ñMovimenti sociali e ruolo del partito nel pensiero di Gramsci e oggiò en *Critica marxista*, núm. 2.



ñel elemento de la espontaneidad es [...] característico de la óhistoria de las clases subalternasôò;[22] y sin dirección consciente ï aunque una dirección siempre en relación dialéctica con las masasï las masas mismas están destinadas a permanecer subalternas.

## La historia de las clases subalternas

La segunda nota que será retomada por Gramsci al inicio del *Cuaderno 25* es la nota 14 del *Cuaderno 3*, que se titula, en primera redacción, *Historia de la clase dominante y de las clases subalternas* y, en segunda redacción, *Criterios metodológicos*, para indicar también su importancia y su valor general. ¿Cuáles son los principales ñcriterios metodológicosò que son subrayados por Gramsci?

Antes que nada es necesario destacar que el discurso de Gramsci se dirige aquí de modo específico a la *historiografía* de las clases subalternas. ¿Por qué es importante para el autor de los *Cuadernos* hacer la historia de modo *integral*, teniendo en cuenta también y sobre todo la situación de las masas subalternas? El fin es, obviamente, totalmente político,[23] y es una convicción que nace desde lejos. En 1923, en un artículo intitulado *¿Qué hacer?*, respondiendo a la pregunta, que será también aquella de la cual nacen los *Cuadernos de la Cárcel*, ñ¿Por qué hemos perdido? ¿Por qué ha ganado el fascismo?ò, Gramsci afirma: porque no conocíamos Italia. Los comunistas no conocíamos la estructura socio-económica y la historia. Él escribe:

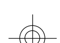
> Nosotros no conocemos Italia. Peor todavía: nosotros carecemos de los instrumentos adecuados para conocer Italia, así como es realmente y entonces estamos en la casi imposible situación de hacer previsiones, de orientarnos, de estabilizar líneas de acción que tengan alguna posibilidad de ser exactas. No existe una historia de la clase obrera italiana, no existe una historia de la clase campesinaé etc.[24]

Es por lo tanto políticamente importante hacer la historia de las clases subalternas, aunque ella sea, subraya Gramsci en los *Cuadernos*,

[22] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 3, §48, p. 51, Tomo 2.

[23] Nótese que el grupo de historiadores indios encabezados por Guha que ha promovido la recuperación de la historia de las clases subalternas bengalíes y del ñAsia meridionalò no tenía sólo finalidades académicas, sino también finalidades políticas (*cfr.* Capuzzo, P. (2009), *op. cit.*, pp. 41-44).

[24] Gramsci, A. [1923] *Che fare?*, en *Id*. (1974), *Per la verità*, Renzo Martinelli (coord), Editori Riuniti, Roma.

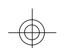
ñnecesariamente disgregada y episódicaò.[25] ñLas clases subalternasò, afirma Gramsci, ñsufren la iniciativa de la clase dominante incluso cuando se rebelanò. Y por esto ñcualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valorò.[26]

En este cuadro, en el mismo *Cuaderno 3*, Gramsci invita a estudiar: a) la formación de los grupos sociales subalternos; b) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes; c) el nacimiento de nuevos partidos de las clases dominantes para mantener el consenso de los subalternos; d) las formaciones autónomas de los subalternos, aunque sólo en vista de reivindicaciones parciales; e) las formaciones que en lugar de ello se plantean el objetivo de ser plena y autónomamente representación política de las clases subalternas.[27] Estas indicaciones son retomadas en segunda redacción en la §5 del *Cuaderno 25*.[28] El título de la nota es en segunda redacción, nuevamente, *Criterios metodológicos*, el mismo título de la §2 en el *Cuaderno 25*.

Gramsci sugiere por tanto el estudio de la realidad *diferenciada* de las clases sociales subalternas, partiendo de su existencia ñobjetivaò, del todo carente de autoconciencia corporativa o política, para llegar a la manifestación de diversos niveles de politización y organización. Gramsci por lo tanto instaura un nexo fuerte entre reconocimiento histórico y teoría política, incluso para aquel que se refiere a las clases subalternas. Para Gramsci la conciencia histórica parece propedéutica a la misma posibilidad de acción política. Es importante saber que las clases subalternas se rebelan. Es un núcleo de autonomía respecto a las clases dominantes que Gramsci valora en sumo grado, pero sabiendo que por sí solo no basta. ñSólo la victoria ôpermanenteô ï escribe Gramsciï rompe, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, aun cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activaò.[29] El texto se refiere a la Revolución Francesa, pero nace la pregunta de si existe también una implícita referencia a la Revolución Rusa, a sus dificultades, a sus límites.

También es interesante notar que el concepto de ñclases subalternasò nace en directa oposición ï desde el *Cuaderno 3*ï respecto a aquel de ñclase

[25] Gramsci, A., (1999), *op. cit.*, Cuaderno 3, §14, p. 27, Tomo 2.
[26] *Idem*.
[27] *Cfr.* Cuaderno 3, §90, p. 89, Tomo 2.
[28] *Ibid*., Cuaderno 25, §5, pp. 182-183, Tomo 6.
[29] *Ibid*., Cuaderno 25, §2, pp. 178-179, Tomo 6.

dominanteò, no de clase ñhegemónicaò. Por lo demás, para Gramsci la ñhegemoníaò es una *función* que ejerce la clase dominante. En el *Cuaderno 10*, por ejemplo, él afirma que

> é la filosofía de la *praxis* [é ] no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno.[30]

Esto que aquí literalmente parece un proceso de ñautoeducaciónò en realidad es visto de modo más complejo: presupone la intervención de un elemento al mismo tiempo interno a la clase (una ñparteò suya) y es capaz de constituir una vanguardia real, un elemento que en los *Cuadernos* a veces es denominado ñpartidoò o ñPríncipe modernoò, a veces ñfilosofía de la *praxis*ò, a veces ñcentro homogéneo de culturaò adecuado para desarrollar ñun trabajo educativo-formativoò.[31] El partido gramsciano es *parte* de la clase, debe tener con ella una conexión orgánica, pero debe también sobrepasar ï gracias al nexo vital con la *filosofía de la praxis*ï su ñsentido comúnò, es decir, el nivel de concepción del mundo (o ideología) de los subalternos que permanecen como tales. Y esto no puede suceder de modo ñespontáneoò. También en el Gramsci de los *Cuadernos* es central la consideración de la relevancia y del rol del partido político de la clase obrera y de todos los subalternos.

## La ñampliaciónò en el uso del término

Existe en el *Cuaderno 3* otro punto fijo colocado por Gramsci, aquel que se encuentra en el §90 del *Cuaderno 3*, nota que también se titula *Historia de las clases subalternas*. En primer lugar en esta nota Gramsci contrapone ñclases subalternasò a ñclases dirigentesò. Y las coloca en relación con el Estado y la sociedad civil:

> La unificación histórica de las clases dirigentes está en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Esta

[30] *Ibid.*, Cuaderno 10, Parte II, §41, p. 201, Tomo 4.

[31] *Ibid.*, Cuaderno 1, §43, pp. 99-100, Tomo 1. Retomado en segunda redacción en el Cuaderno 24, §3, p. 166, un *lugar* de los *Cuadernos* contiguo al *Cuaderno 25*.



unidad debe ser concreta, o sea el resultado de las relaciones entre Estado y ñsociedad civilò.[32]

Al contrario, leemos todavía en el texto gramsciano, ñpara las clases subalternas la unificación no se produjo: su historia está entrelazada con la de la ñsociedad civilò, es una fracción disgregada de éstaò.[33] Por lo tanto las clases subalternas son subalternas también porque no saben ñconstituirse Estadoò. Se confirma aquí la absoluta equivocación de aquellas lecturas de Gramsci que lo han señalado como el ñteórico de la sociedad civilò.[34] La consideración gramsciana de la sociedad civil observa en ella todos sus límites: quien permanece al nivel de la sociedad civil permanece subalterno. Quién no logra elaborar una propuesta de reorganización de la nación entera, que es entonces una propuesta de Estado, no representa un desafío para la hegemonía. Esto parece todavía más certero a partir del momento en el cual Gramsci aclara a sí mismo y a nosotros, sobre todo a partir del *Cuaderno 6*, como la distinción Estado/sociedad-civil es ñmetódicaò y no ñorgánicaò. En el ñEstado integralò gramsciano permanecer en el nivel de la sociedad civil es signo de subalternidad política y cultural.





Porque hablamos del ñconstituirse Estadoò de las clases subalternas, podemos notar ï reiterando lo que hemos afirmado implícitamente a propósito del análisis *diferenciado* de las clases subalternasï que ya no estamos hablando de clases ñen los márgenes de la historiaò. Gramsci utiliza por lo tanto el término de clases o grupos subalternos sea en referencia a partes del mundo campesino más bien atrasado, sea en referencia a clases sociales ñfundamentalesò todavía no hegemónicas, como la clase obrera.[35]

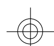
Una importante y evidente ampliación semántica del término ñclases subalternasò respecto al inicial *Cuaderno 3*, se encuentra en una nota de 1932. Me refiero a la nota §67 del *Cuaderno 9*, nota conocida sobre todo por la tematización del ñtrabajador colectivoò, pero importante también porque la

[32] *Ibid*., Cuaderno 3, §90, p. 89, Tomo 2.

[33] *Idem*.

[34] Permítaseme todavía la referencia a mi trabajo Liguori, G. (2006), *op. cit*., en particular a los capítulos *Stato allargato e Società civile*.

[35] Marcus Green ha evidenciado cómo en los Cuadernos se encuentran ejemplos de aplicaciones del concepto de ñgrupos sociales subalternosò también a diversas épocas históricas (Green, M. E. (2002), *op. cit.,* pp. 200-201).



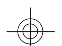
clase subalterna deviene ahora ï en el léxico gramscianoï la clase obrera de fábrica. Una cierta fase del desarrollo técnico (el taylorismo, por ejemplo), para Gramsci puede ser sólo un momento ñtransitorioò, puede escindirse de los intereses de la ñclase dominanteò, la exigencia técnica puede ser pensada, afirma Gramsci, como unida a los ñintereses de la clase todavía subalternaò,[36] y el hecho de que la clase subalterna se dé cuenta (la referencia es al movimiento turinés de los consejos de fábrica) quiere decir, para Gramsci, que esta clase ñ da muestra de tender a salir de su condición subordinadaò.[37] Es así que ñel ótrabajador colectivoô entiende ser talò.

En la larga nota 12 del *Cuaderno 11* de 1932-1933, ocurre otro pasaje lingüístico interesante, aquel que va del concepto de clases o grupos subalternos al de ñsubalternoò. Del adjetivo al sustantivo, del plural al singular. Este hecho se puede relacionar, al menos objetivamente, me parece, a algunos usos del término que han sido elaborados en los últimos decenios. Gramsci está hablando del mecanismo marxista, de la ñfunción histórica desempéñada por la concepción fatalista de la filosofía de la *praxis*ò,[38] trata, entre otras cosas, el tema de ñcuando el ósubalternoô se vuelve dirigente y responsableò,[39] o bien ñuna persona histórica, un protagonistaò.[40] La concepción mecanicista del marxismo, afirma Gramsci, había sido ñuna religión de subalternosò.[41] El sujeto al cual se ajusta la característica de ñsubalternoò por lo tanto ya no es más una clase o un grupo social, se vuelve un sujeto singular (el subalterno), o al menos se abre el espacio para que el lector llegue a pensarlo. El ñsubalternoò, por no serlo más, debe ser ï siguiendo las palabras de Gramsciï ñdirigenteò, ñresponsableò, ñprotagonistaò.

En fin, un paso posterior en esta dirección de *extensión* y *ampliación* del uso del término subalterno está presente en una carta, escrita por Gramsci el 8 de agosto de 1933 a su compañera Giulia Schucht. Es una carta bella y también terrible. Los juicios de Gramsci hacia Giulia aún cuando rodeados de expresiones amorosas, son aquí bastante duros. Pero no nos detendremos en las relaciones entre ellos. Desearía en lugar de ello subrayar el modelo

[36] Gramsci, A., (1999), *op. cit.,* Cuaderno 9, §67, p. 49, Tomo 4.
[37] *Idem.*
[38] *Ibid*., Cuaderno 11,§12, p. 260, Tomo 4.
[39] *Ibid*., p. 255.
[40] *Idem.*
[41] *Ibid*., p. 256.





antropológico al cual se dirige el pasaje y el significado que en él asume el término ñsubalternoò. Escribe Gramsci a Giulia:

> é me parece que te pones (y no sólo en este asunto) en la posición del subalterno y no del dirigente, es decir, de quien no está en grado de criticar históricamente las ideologías, dominándolas, explicándolas y justificándolas como una necesidad histórica del pasado, sino de quien, puesto en contacto con un determinado mundo de sentimientos, se siente atraído o rechazado por él permaneciendo sin embargo siempre en la esfera del sentimiento y de la pasión inmediata.[42]

En primer lugar notamos que aquí ñsubalternoò es singular y es opuesto a ñdirigenteò, no a dominante, o a clase dominante, como sucede anteriormente. Sino sobre todo ñsubalternaò es una *persona*, que no tanto experimenta una condición de opresión social, cuanto parece no poseer los requisitos subjetivos para enfrentar las ideologías, los sentimientos, las concepciones del mundo, las culturas, con conciencia, con capacidad de historización, contextualización, comprensión y por lo tanto con capacidad ñhegemónicaò. Aquí el término ñsubalternoò tiene una entonación puramente cultural.



Parece obvio que los límites que Gramsci ve en la compañera son atribuibles, en gran parte, a una cierta concepción de las mujeres sobre todo masculina que hoy llamaríamos machista o patriarcal, a la cual Gramsci parece no sustraerse.[43] Sin embargo, el uso del término presente en la carta puede ser ciertamente extendido a otros sujetos, incluso más allá de esta mirada ñmachistaò.

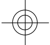
Se trata, es importante no olvidarlo, de una insinuación que se encuentra en una carta de Gramsci a la compañera: un contexto informal, privado, que limita el valor de la afirmación gramsciana frente a las notas de los *Cuadernos* que hemos examinado, a su transcripción, modificación, sistematización. Pero que constituye un indicador, la espía de un desplazamiento semántico extremamente significativo. También con los límites mencionados, el pasaje de la carta gramsciana muestra por lo menos una *posibilidad*, presente en el



[42] Carta a Iulca, 8 agosto 1933, en Gramsci, A. (1996), *Lettere dal carcere*, A. A. Santucci (coord.), Sellerio, Palermo, p. 738.

[43] *Cfr.* Durante, L. (2008), ñAntonio Gramsci e la formazione di una nuova personalità femminileò, en *Id.*, *Avventure dellõidentità. Letture contemporanee*, Palomar, Bari, p.68 (ya con otro título, en *Critica marxista*, Editori Riuniti, Roma, 2008, nums. 2-3).





mismo Gramsci: la dilatación del término ñsubalternoò de la descripción e interpretación de un fenómeno colectivo, social, de clase, aún articulado en una escala de posibilidades aplicativas (y que permanece ciertamente como el uso más amplio y apropiado encontrado en Gramsci), a su aplicación a la condición de subalternidad en primer lugar *cultural* de una persona.

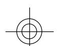
## Tres acepciones

Gramsci usa por lo tanto los términos subalterna/subalterno/subalternas/ subalternos en varios modos. Tomemos en consideración los principales. En primer lugar, el término es usado en relación con sectores de población disgregada, políticamente (y por lo tanto también culturalmente) marginal, que Gramsci juzga ña los márgenes de la historiaò. Ya contiguamente a esta tematización, no obstante, en el mismo *Cuaderno 3*, es propuesto un abanico de modalidades diversas del ser ñsubalternoò que ï como se ha vistoï indica con claridad la posibilidad de un nivel creciente de politización y organización.

En segundo lugar, Gramsci desarrolla el uso del término ñsubalternoò con referencia específica al proletariado industrial avanzado, tan avanzado que ensaya la posibilidad de dar vida a una forma propia de democracia, y que por lo tanto ha comenzado un proceso no sólo de ñcontra-hegemoníaò, sino también de ñdesafío hegemónicoò, para la conquista de la hegemonía.

En tercer lugar, el término es usado en referencia a sujetos singulares, sea en relación con su colocación social, sea en relación con sus límites culturales. No deseo afirmar que el uso prevalecido en años recientes, sobre todo en los *Subaltern Studies* y en los *Cultural Studies* estadounidenses haya nacido de una reflexión sobre estos aspectos de la presencia de ñsubalternoò en Gramsci. Y repito que de acuerdo con las críticas antes mencionadas a un uso del concepto lejano y opuesto al universo conceptual y valorativo gramsciano: permanece errado, desde mi perspectiva, querer sustituir una visión de la sociedad fundada sobre diversificaciones únicamente culturales. En el abanico de acepciones presentes en los *Cuadernos* se encuentra, sin embargo, la indicación de algunos de los motivos que al menos en parte justifican el uso y la fortuna actuales del término. Ellos están correlacionados a la riqueza interpretativa con la cual Gramsci lee la relación estructura/superestructura, en modo dialéctico, de tal modo que las posibilidades de incidencia que tienen las subjetividades y las ideologías sobre el plano de la concreta realidad





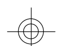
histórico-social (determinada sólo, ñen última instanciaò, por la dimensión estructural). Pero en la conciencia de que este hecho no debe hacernos correr el riesgo de perder el anclaje de la acción de los sujetos en la ñsociedad económicaò, en la estructura y en la división de la sociedad en clases ï cosa que hace de Gramsci un marxistaï , es valorizado el hecho que con la pareja hegemónicos/subalternos Gramsci nos ofrece categorías más amplias que aquellas marxistas clásicas (burgueses/proletarios) porque las primeras entrelazan mejor los aspectos de la colocación social y subjetividad, dato estructural y dato cultural e ideológico.

La categoría de ñsubalternoò cae por lo tanto en un cuadro de enriquecimiento de las categorías tradicionales del marxismo. Y es ya en sí significativo que, hablando de clases o grupos sociales subalternos, Gramsci comprenda tanto a grupos más o menos disgregados y marginales, como al proletariado de fábrica: tanto los campesinos sardos como los obreros turineses. Como ha sugerido Hobsbawm,[44] una de las peculiaridades de las cuales nace la originalidad del marxismo de Gramsci está precisamente en el haber vivido tanto la experiencia de una región extremadamente retrasada, marginal y periférica como Cerdeña cuanto la de una gran ciudad industrial capitalista como Turín. Gramsci es entonces una suerte de ñhéroe de estos dos mundosò, porque ha vivido, observado y teorizado así la periferia como el centro, así el mundo atrasado de los campos meridionales como el mundo avanzado de la ciudad que surge en torno a la fábrica fordista.

También por esto el comunista sardo nos ha podido ofrecer una categoría como la de ñsubalternoò, en grado de mantener juntos a los explotados y los oprimidos en un sentido más comprensivo de las tradicionales categorías marxistas. He aquí porque la categoría de ñsubalternoò ha sido retomada y relanzada y ha encontrado un creciente éxito a partir de países de la ñperiferiaò capitalista, en los cuales la contradicción capital/trabajo se enriquece y se complica con muchas determinaciones, también lejanas de aquella de la subalternidad salarial.

El uso que además Gramsci hace del término ñsubalternoò, en la carta a Giulia que he citado, se dirige a un uso todavía más extenso, fundamentalmente cultural, lo cual nos dice cómo este término se ha empleado también por

[44] Hobsbawm, E. (2011), Come cambiare il mondo. Perché riscoprire lôeredità del marxismo, Rizzoli, Milán, p. 318.

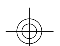



Gramsci para describir un cierto tipo de relaciones de fuerza cultural. Es erróneo querer considerar sólo esas dimensiones culturales de la opresión y de la identidad de los subalternos, como es erróneo no distinguir entre los diversos tipos de subalternidad, que no son todos iguales y que son jerarquizados, si se sostiene ï como sostiene el marxista Gramsciï que exista una contradicción principal, de tipo ñestructuralò, que determina también la subjetividad de las subalternas y de los subalternos.

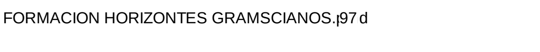
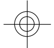
## Bibliografía


- Baratta, G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente,* Carocci, Roma, pp. 119-133.
- Buttigieg, J. A. (1999), ñSulla categoria gramsciana di ósubalternoôò en G. Baratta y G. Liguori [coords.], *Gramsci da un secolo allôaltro,* International Gramsci Society, Editori Riuniti, Roma.
- ïïï (2009), ñSubalterno, subalterniò, en G. Liguori, P. Voza (coords.), *Dizionario gramsciano* 1926-1937, Carocci, Roma.
- Capuzzo, P. (2009), ñI subalterni da Gramsci a Guhaò, en G. Schirru (coord), *Gramsci le culture e il mondo,* Viella, Roma.
- Durante, L. (2008), ñAntonio Gramsci e la formazione di una nuova personalità femminileò, en id., *Avventure dellôidentità. Letture contemporanee*, Palomar, Bari.
- Filippini, M. (2011), *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo,* Odoya, Boloña, pp. 99-139.
- Francioni, G., Frosini, F., (2009) ñNota introduttivaò en A. Gramsci, *Quaderno 25* (1934-1935), en id., *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti* (2009), G. Francioni (coord), Biblioteca Treccani - LôUnione sarda, Roma-Cagliari.
- Gramsci, A. (1923), *Che fare?,* en id. (1974), *Per la verità*, Renzo Martinelli (coord), Editori Riuniti, Roma.
- ïïï (1977), Quaderni del carcere. Edizione critica dellôIstituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Turín.
- ïïï (1996), *Lettere dal carcere*, A. A. Santucci (coord.), Sellerio, Palermo
- ïïï (1999), *Cuadernos de la cárcel,* edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Tomos 1-6, Ediciones Era, México.

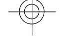


- ï ï ï ñQuaderno 25 (1934-1935)ò, en id., Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti (2009), G. Francioni (coord.), Biblioteca Treccani - LôUnione sarda, Roma-Cagliari.
- Green, M.E. (2002), ñSul concetto gramsciano di ósubalternoôò, en G. Vacca, G. Schirru (coords.), Studi gramsciani nel mondo 2000-2005 (2007), il Mulino, Boloña.
- Hoare, Q. y Nowell Smith (1971), Selections from the Prison Notebooks, Lawrence and Wishart, Londres.
- Hobsbawm, E. (2011), *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire lôeredità del marxismo*, Rizzoli, Milán.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985), Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale (2011), traducción e introducción de Cacciatore, F. y Filippini, M., Il Melangolo, Genova.
- Liguori, G. (2006), ñSenso comune e buonsensoò en Sentieri gramsciani, Carocci, Roma.
- ï ï ï (2011), ñMovimenti sociali e ruolo del partito nel pensiero di Gramsci e oggiò en Critica marxista, núm. 2.
- Modonesi, M. (2008), ñSubalterni, subalternità e subalternismo. Da Gramsci alla scuola di Studi subalterniò, en D. Kanoussi, G. Schirru y G. Vacca (coords.) (2011), Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina, il Mulino, Boloña.
- Modonesi (2010), Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política, Clacso/Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Nelson, C. y L. Grossberg (coords.) (1988), Marxism and Interpretation of Culture, University of Illinois Press, Urbana.
- Pasquinelli, C. (coord.) (1977), Antropologia culturale e questione meridionale, La Nuova Italia, Florencia
- Spivak, G. C. (1988), Critica della ragione post-coloniale: verso una storia del presente in dissolvenza, P. Calefato (coord.) (2004), Meltemi, Roma.


98 BLANCA





# VIAJANDO CON GRAMSCI: LA ESPACIALIDAD DE LA REVOLUCIÓN PASIVA[1]

**Adam David Morton***

(Traducción del inglés: María Vignau Loría)

El proceso fragmentado de formación estatal y hegemónica en la península Itálica ïcondiciones que fueron impuestas por las luchas sociales regionales por el territorio- favoreció la consideración del desarrollo interactivo y desigual del poder estatal dentro de la conciencia crítica de Antonio Gramsci. En una carta escrita al Cuarto Congreso de la Tercera Internacional (20 de noviembre de 1922), Gramsci resaltó dichas condiciones al decir que:

> La burguesía italiana logró organizar su Estado no tanto por su propia fuerza intrínseca, sino por haber sido favorecida en su victoria sobre las clases feudales y semi-feudales por toda una serie de circunstancias de carácter internacional (El reinado de Napoleón III en 1852-60; la guerra austro-prusiana de 1866; la derrota de Francia en Sedan y el desarrollo del imperio Alemán después de este evento).[2]

Por lo tanto, es posible afirmar que ñGramsci llama nuestra atención hacia la diferenciación *espacial,* al desarrollo irregular y desigual de los poderes sociales en los espacios regionalesò.[3] Probablemente, siguiendo el comentario

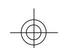
*Universidad de Nottingham, Reino Unido.

[1] Me gustaría agradecer a todos los participantes por sus comentarios y en especial a Chris Hesketh por las contribuciones críticas en nuestras excelentes conversaciones sobre los problemas teóricos del Estado que son el telón de fondo de este argumento.

[2] Gramsci, Antonio (1978), *Selections from Political Writings, 1921-1926*, edición y traducción Q. Hoare, Lawrence and Wishart, Londres, p. 129.

[3] Roseberry, W. (1994), óHegemony and the Language of Contentionô, en G. M. Joseph y D. Nugent *Everyday Forms of State Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico,* Duke University Press, Durham, pp. 359-360.





de Edward Soja,[4] la sugerencia de Bob Jessop de recuperar el sentido espacial y geográfico de las reflexiones de Gramsci sobre el poder del Estado es saludable. Al rescatar a Gramsci como un teórico del espacio, es notable que Jessop[5] incluya la teoría de la revolución pasiva dentro de un catálogo de metáforas espaciales que han sido influyentes al tratar con las condiciones históricas y geográficas del poder Estatal. A pesar de que este catálogo de metáforas espaciales es reconocido como influyente, el tratamiento analítico directo con la espacialidad de la revolución pasiva es obviado al reconocer que el interés de Gramsci se encuentra ñmás en la espacialidad *real* ï y no *metafórica*- de las prácticas y relaciones sociales, en su condicionamiento espacial y en la relevancia de las prácticas y relaciones sociales con los problemas espacialesò.[6] Probablemente, la ausencia de la revolución pasiva (hay sólo una consideración textual del término en *Teoría del Estado*) ocurre a expensas de privilegiar la forma del Estado de tipo capitalista y, por lo tanto, ñsociedades capitalistas consolidadasò, analizadas principalmente a través de lo que conocemos como los ñtres grandes temasò en el trabajo de Gramsci: hegemonía, bloque histórico [sic] y el papel de los intelectuales.[7] En conclusión Jessop afirma, en relación con las metáforas espaciales tales como revolución pasiva, que ñpuede ser engañoso enfocarse exclusivamente en éstasé . ya que ello desviaría la atención de los análisis de Gramsci, menos obvios pero más significativos, sobre la espacialidad y la temporalidad inherente de las relaciones socialesò.[8]

Sin embargo, lo que esto revela es la aparición de una línea binaria artificial entre *metáforas espaciales*, en este caso la noción de revolución pasiva, y la *realidad* del espacio, lugar y las relaciones de escala (*scale relations*) al

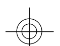
[4] Soja, Edward (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres, pp. 89-90.

[5] Jessop, Bob (2008), *State Power: A Strategic Relational Approach*, Polity Press, Cambridge, p. 103; Jessop, Bob (2006), óGramsci as a Spatial Theoristô en A. Bieler y A. D. Morton, *Images of Gramsci: Connections and Contentions in Political Theory and International Relations*, Routledge, Londres, p. 29.

[6] Jessop, B. (2006), *op. cit*., pp. 29-30; Jessop, B. (2008), *op. cit*., p. 103. Cursivas añadidas.

[7] Jessop, B. (1982), *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*, Martin Robertson & Company Ltd, Oxford, pp.142-52; Jessop, B. (1990), *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*, Polity Press, Cambridge, pp. 212-13; Jessop, B. (2002), *The Future of the Capitalist State*, Polity Press, Cambridge, pp. 5-6; Jessop, B. (2008), *op. cit*., p.10.

[8] Jessop, B. (2006), *op. cit*., p. 27; Jessop, B. (2008), *op. cit*., p. 101.

tratar las condiciones geográficas del interés de Gramsci en el poder estatal. Esta división es sumamente problemática debido al abordaje original de Gramsci del lenguaje y la metáfora como dimensiones donde las distinciones sociales serían expresadas. Por lo tanto, Gramsci[9] propone una unidad dialéctica completamente diferente de metáfora conceptual y relaciones sociales, evitando una división:

> El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta, puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, *en cuanto que éste es remitido al mundo cultural, históricamente determinado, en elque surgió*, así como es útil para precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice.[10]



Mi argumento es que la espacialidad de la revolución pasiva no fue simplemente una metáfora, sino que fue constitutiva de la ñrealidadò de las relaciones sociales espaciales y de las prácticas de poder estatal en Italia. En la forma de la espacialidad del *Risorgimento* y el posterior proceso de formación estatal en Italia, la situación de revolución pasiva refleja el condicionamiento geográfico e histórico real del Estado como una relación social dentro de un sistema inter-estatal. Por ello, las prácticas de la revolución pasiva están directamente relacionadas con el condicionamiento espacial del proceso fragmentado de formación estatal en Italia. En suma, revolución pasiva no era simplemente una metáfora espacial sino, más concretamente, una estrategia emergente de espacialización que estructuró y dio forma al poder estatal en Italia.

Continuando en la línea de la recomendación que hizo a la *Comintern* (Tercera Internacional Comunista), citada anteriormente, el propio Gramsci desarrolla las condiciones de revolución pasiva como ñpolémicas surgidas en el periodo de formación de la nación italiana y de la lucha por la unidad política y

[9] Sobre lenguaje y hegemonía en la filosofía de Gramsci, ver Ives (2004a), *Gramsciôs Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*, University of Toronto Press, Toronto; Ives (2004b), *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London.

[10] Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la Cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 11, §50, p. 322, Tomo 4. Cursivas añadidas. Ver también Gramsci, A., (1995), *Further Selections from the Prison Notebooks,* Lawrence and Wishart, Londres, p. 315.





territorialé El conjunto de estos problemas es el reflejo de la fatigosa elaboración de una nación italiana de tipo moderno, dificultada por condiciones de equilibrio de fuerzas internas e internacionalesò.[11] Como consecuencia, queda poco espacio para un tratamiento místico de los problemas generales y condiciones particulares de la formación estatal concernientes a la revolución pasiva. Al reducir el concepto a una metáfora espacial se cometería este desliz y se eliminarían los problemas generales y las condiciones peculiares de la revolución pasiva de un análisis sustantivo. Después de todo, los orígenes de clase de la formación estatal ligados a la estrategia espacial de revolución pasiva estuvieron anclados en un conjunto de problemas socio-políticos en Italia enlazando preguntas sobre el rol de un lenguaje nacional unificador; la relación entre arte y política; la literatura nacional y el problema de la hegemonía a través de la reformación intelectual y moral. Como resultado, el tratamiento de revolución pasiva garantiza ñuna perspectiva histórica exactaò[12] que, adicionalmente, puede dar énfasis a los problemas de formación estatal que son ñtodavía actual y vitalesò.[13] Es por ello necesario plantear el problema de revolución pasiva en ñtérminos histórico-políticosò[14] más que reducirlo a una metáfora. Después de todo, de acuerdo con Neil Smith, si el espacio es reducido a una metáfora, su materialidad es inaprehensible y, por lo tanto, se dificulta entender la mutualidad del espacio material y metafórico. ñCualesquiera que sean los poderes de las metáforas espaciales para revelar la unidad fragmentada del mundo contemporáneo, éstas trabajan precisamente mediante la reafirmación de la ausencia de vida del espacio y, por tanto, negándonos los conceptos espaciales apropiados para *analizar* ese mundoò.[15] Mi argumento es que la teoría y estrategia de revolución pasiva permite la crítica de la metáfora y puede ser entendida hasta cierto punto a través de la metáfora, ello para revelar las expresiones geográficas de la contradicción del capital.



Este trabajo hará referencia a características específicas del poderoso sentido geográfico y espacial de revolución pasiva, en una primera instancia,

[11] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 21, §1, p. 35, Tomo 6.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*
[14] *Ibid.*, Cuaderno 15, §25, p. 199, Tomo 5.
[15] Smith (2008), *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, University of Georgia Press, Athens, p. 224.

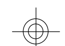



al examinar la afirmación de Edward Said de que Gramsci ñcreó en su trabajo una apreciación esencialmente geográfica y territorial de la historia humana y de la sociedadò.[16] Para Said, Gramsci produjo un tipo de conciencia crítica que fue geográfica y espacial en sus coordenadas fundamentales. En la segunda parte del argumento se examinarán elementos de esta conciencia crítica, lo que llevará a producir una lectura específica de revolución pasiva para afirmar la relevancia espacial y geográfica del concepto y sus condiciones.[17] Finalmente, el argumento concluirá con un conjunto de reflexiones sobre el problema específico de lo que sucede a una teoría cuando se mueve de un lugar a otro. Como resultado, vuelve a entablarse una conversación con Edward Said pero, en esta ocasión, con sus deliberaciones sobre ñteoría viajeraò: la medida en que la teoría es una respuesta a situaciones sociales e históricas específicas o si, al desarrollarse a partir de una situación, la teoría puede viajar para ganar mayor aceptación sin volverse rígida o codificada.[18] En el trabajo se argumenta que existe una conciencia crítica en la filosofía de la *praxis* de Gramsci que encarna un sentido espacial de localizar o situar la teoría en circunstancias específicas al mismo tiempo que la abre a diferentes instancias concretas que se encuentran fuera del contexto histórico original de la teoría. Por lo tanto, el punto de la teoría es que viaje, pero no en el sentido literal. Esta es una forma negativa de *aplicar* la teoría en la cual ésta pierda su poder crítico y su fuerza insurreccional. Una forma alternativa de ñteoría transgresoraò ofrece el potencial de vincularse activamente con diferentes localidades, lugares y situaciones tornarse demasiado generalizadora o trans-histórica. Se sostiene que el análisis espacial y geográfico de Gramsci de las relaciones de poder, llevado a cabo a través de su teorización de revolución pasiva, se erige precisamente como un ejemplo poderoso y positivo de teoría viajera. Se concluye que reconocer esta forma positiva de teoría viajera ïo deliberar sobre las posibilidades que se abren al viajar con Gramsci a situaciones alternativasï

[16] Said, Edward (2001b), óHistory, Literature and Geographyô, en Said, E., *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, Granta, Londres, p. 464.

[17] Ver Morton, Adam (2007a), *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Pluto Press, Londres.

[18] Ver Said, Edward (1983), *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge; Said, Edward (2001a), óTravelling Theory Reconsideredô, en Said, E., *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, Granta, Londres.

puede plantear nuevas reflexiones significativas sobre las condiciones históricas y contemporáneas de la revolución pasiva, la formación estatal y el poder del Estado en la modernidad capitalista.[19]

## Conciencia crítica y la filosofía de la *praxis*

Cuando el Estado juega un rol excesivo al asegurar el proceso de acumulación originaria, las relaciones en la sociedad civil, incluyendo la cultura, las ideas y el lenguaje, tienden a ser dominadas por el poder estatal. El resultado de ello es una tendencia estatalizadora para acelerar, ña pasos agigantadosò[20] las condiciones de desarrollo capitalista. Este proceso fue fundamental para las particularidades del desarrollo desigual y combinado, así como para otras formas de desarrollo *estatizado* a escala mundial consideradas por Leon Trotsky.[21] En esta consideración, ñel capitalismo aparece como un hijo del Estadoò.[22] Las condiciones para la revolución pasiva están marcadas también cuando ñun Estado, aunque limitado como potencia, sea el ñdirigenteò del grupo que debería ser dirigenteò.[23] Este rasgo característico de la revolución pasiva es considerado por Said como un rasgo central de una de las sensibilidades geográficas y espaciales de la conciencia crítica de Gramsci. Al mismo tiempo, de acuerdo con Said,[24] Gramsci está programáticamente opuesto a la tendencia homogeneizadora del poder estatal, a la tendencia estatalizadora de igualar y mediar el desarrollo social, o ñlo que podemos llamar la función temporalizadora y homológica por la cual el problema de la especificidad, localidad y/o identidad es reformulado para crear




[19] Ver Morton, Adam (2011), *Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development,* Rowman & Littlefield Lanham.

[20] Marx, Carlos (2006), *El capital. Crítica de la economía política. Volumen I,* FCE, México, p. 639. Por supuesto, las condiciones clásicas de acumulación originaria implican el desplazamiento de la propiedad ñpolíticamenteò constituida por el poder ñeconómicoò, suponiendo un ñproceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producciónò (p. 608), generando individuos sin propiedad obligados a vender su fuerza de trabajo. Ver Marx, Carlos, (2006), *op. cit.,* pp.607-649.

[21] Ver Trotsky (1979), ñLatin American Problems: A Transcriptò, en *id., Writings of Leon Trotsky, Supplement: 1934-1940*, Pathfinder Press, Nueva York, pp. 782-794.

[33] Trotsky (2004), ñResults and Prospectsò, en *id*., *The Permanent Revolution and Results and Prospects*, Wellred Books, Londres, p. 173.

[23] Gramsci (1999), *op. cit*., Cuaderno 15, §59, p. 232, Tomo 5.

[24] Said (2001b), *op. cit.*



equivalenciasò.[25] La forma en que el Estado moderno llega a imponerse sobre la sociedad y el espacio animó a Henri Lefebvre quien, de manera similar, notó cómo ñel Estado moderno se está consolidando a escala mundial [é ] imponiendo medidas análogas, si no homólogas, independientemente de la ideología política, los antecedentes históricos o los orígenes de clase de aquellos en el poderò.[26] A pesar de todo, Gramsci, a partir de un enfoque directo en complejidades situacionales y áreas geográficas desiguales y discontinuas, captó a través de la teoría de la revolución pasiva[27] la espacialidad del *Risorgimiento*:

> En el cuadro concreto de las relaciones sociales italianas, ésta podría ser la única solución para desarrollar las fuerzas productivas de la industria bajo la dirección de las clases dirigentes tradicionales, en competencia con las más avanzadas formaciones industriales de países que monopolizan las materias primas y que han acumulado capitales imponentes.[28]

Antes que un inventario de metáforas espaciales, Gramsci desplegó una terminología programática y política estratégica para tratar la lucha social por el territorio y el espacio que caracterizó la formación del Estado italiano. Esto incluyó las condiciones de espacialidad entre ciudad y campo, espacios de ñatrasoò que conectaban distintas regiones dentro del orden social de la formación estatal, y patrones de desarrollo confinados a un determinado lugar, todos ellos constitutivos de las condiciones de revolución pasiva. Estos términos de referencia de la espacialidad del desarrollo geográfico y el poder estatal desigual en condiciones de revolución pasiva, dominan el análisis de Gramsci en:

1) Sus escritos sobre la Cuestión del Sur y sobre el problema del desarrollo peninsular ligado a la dominación del Estado Piemontés-Italiano sobre el sur agrario.[29]

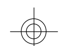
[25] *Ibid*., p. 466.

[26] Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*, Blackwell Publishing, Oxford, p. 23.

[27] Sin embargo, debe de mencionarse que el concepto de revolución pasiva como tal es ampliamente modificado, tomándolo prestado de Vincenzo Cuoco (1770-1823) y su interpretación de la revolución de 1799, o República Partenopea, en Nápoles.

[28] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 10, Parte I, §9, p. 129, Tomo 4.

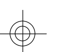
[29] Gramsci, Antonio (1978), *op. cit*., pp. 441-62; Ver Morton, Adam (2010), ñThe Continuum of Passive Revolutionò, *Capital & Class*, Inglaterra, Sage Publications, vol. 34, núm. 3.

2) Aquellos documentos que llegaron a ser conocidos como ñLas Tesis de Lyonò en los que Gramsci fue arquitecto y autor central; una colección de declaraciones de posición sobre las tácticas del ñfrente unidoò[30] desarrolladas para hacer frente al fascismo.
3) En los propios *Cuadernos de la Cárcel,* al tratar la tarea histórica de formar un partido comunista que pudiera establecer el rol del ñPríncipe modernoò.[31]

Por tanto, la conciencia crítica de Gramsci se insertó dentro de una problemática estratégica de lucha contra el poder estatal que produjo ñuna terminología normativa o sistemática crítica y geográfica más que enciclopédica o totalizadoraò.[32]

Este enfoque, en cuestiones de estrategia, fue emblemático de la filosofía de la *praxis*, que fue basado ñni [en] el monismo materialista ni el idealista, ni óMateriaô ni óEspírituô evidentemente, sino ñ*materialismo histórico***ò**, o sea actividad del hombre (historia) en concretoò.[33] El resultado fue menos un arreglo temporal de relaciones entre categorías y más una expresión prismática de relaciones espaciales y geográficas en su desigualdad y flujo constante que captaban la identidad de los contrarios. Para Said, ñel entendimiento del mundo histórico-social es tan espacialmente captado por Gramsci que destacan las inestabilidades inducidas por el cambio constante, el movimiento y la volatilidadò.[34] Por ello la necesidad tanto de historizar (poner en perspectiva histórica) como de espacializar (identificar las prácticas geográficas cambiantes) aquello que da forma a las políticas mundiales.[35] ¿Cómo es que estas contradicciones de desarrollo geográfico desigual son captadas espacialmente dentro de las condiciones y la teoría de la revolución pasiva?



[30] Gramsci, Antonio, (1978), o*p. cit*., pp. 340-75.

[31] Gramsci, A. (1999), *op. cit.,* Cuaderno 13, §1-§40, pp. 13-130, Tomo 5; Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londres, pp. 125-205.



[32] Said (2001b), *op. cit.*, p. 467.

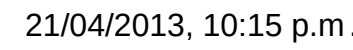
[33] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 4, §37, p. 167, Tomo 2.

[34] Said (2001b), *op. cit.*, p. 468.

[35] Agnew, J. (2001), *Reinventing Geopolitics: Geographies of Modern Statehood*, University of Heidelberg, Heidelberg, p. 29.





## Revolución pasiva y la espacialidad del *Risorgimento*

Gramsci argumentó que ñel capitalismo es un fenómeno histórico mundial y su desarrollo desigual significa que naciones individuales no pueden estar al mismo nivel de desarrollo económico al mismo tiempoò.[36] Gramsci concibió cuestiones de desarrollo desigual y combinado durante la historia europea de los siglos XVIII y XIX como una serie de revoluciones pasivas.[37] Para ser precisos, la teoría de la revolución pasiva se refiere a cómo ñla restauración se convierte en la forma política en la que las luchas sociales encuentran cuadros bastante elásticos para permitir a la burguesía llegar al poder sin rupturas espectacularesò.[38] Revolución pasiva es entonces una expresión adicional del componente estatizado del desarrollo.





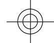
Aunque inicialmente desarrollada para explicar el *Risorgimento* ï el movimiento por la liberación nacional italiana que culminó con la unificación política del país en 1860-61ï la noción de revolución pasiva fue expandida para abarcar toda una serie de distintos fenómenos históricos.[39] En el caso de Italia, los aspectos ñpasivosò se refieren a la forma restrictiva de hegemonía que emergió del *Risorgimento* debido al fracaso de los potenciales ñJacobinosò en el *Partito dôAzione* para establecer un programa que reflejara las demandas de las masas populares y, significativamente, del campesinado. En su lugar, los desafíos se vieron frustrados y tuvieron lugar cambios en las relaciones de propiedad impulsadas por los ñModeradosò, liderados por (el Conde) Camillo Benso Cavour, estableciendo alianzas entre grandes terratenientes en el *Mezzogiorno* y la burguesía del norte, mientras la oposición en el parlamento era absorbida a través de la asimilación continua del cambio (o *trasformismo*) dentro de la formación social en curso. Gramsci reconoció que ñpuede incluso

[36] Gramsci, Antonio (1977), *Selections from Political Writings, 1910-1920*, Lawrence and Wishart, Londres, p. 69.

[37] Ver Morton, Adam (2005), ñThe Age of Absolutism: Capitalism, the Modern States-System and International Relationsò, *Review of International Studies*, Inglaterra, British International Studies Association, vol. 31, núm. 3; Morton (2010) *op. cit.*

[38] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 10, §61, p. 231, Tomo 4.

[39] Para una recepción crítica ver Davis (1979), *Gramsci and Italyôs Passive Revolution*, Croom Helm, Londres; Davis (1994), ñRemapping Italyôs Path to the Twentieth Centuryò, *Journal of Modern History*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 66, núm.2, pp. 291-320; Morris (1997), ñChallenging Meridionalismo: Constructing a New History for Southern Italyò, en Lumley y Morris, *The New History of the Italian South*: *The Mezzogiorno Revisited*, University of Exeter Press, Devon; Schneider (1998), *Italyôs ôSouthern Questionô: Orientalism in One Country*, Berg, Oxford.



decirse que toda la vida estatal italiana desde 1848 en adelante está caracterizada por el transformismoò.[40] El *Partito dôAzione* no logró emular exitosamente una fuerza Jacobina, reflejando la relativa debilidad de la burguesía italiana dentro del desarrollo desigual del ñsistema-de-Estadosò internacional después de 1815, por lo que ñen Italia la lucha se presentaba como lucha contra los viejos tratados y el orden internacional vigente y contra una potencia extranjera, Austria, que los representaba y sostenía en Italia ocupando una parte de la península y controlando el restoò.[41]

El proceso no es literalmente ñpasivoò pero refiere el intento de ñrevoluciónò a través de la intervención estatal o la inclusión de nuevos grupos sociales dentro de la hegemonía de un orden político sin la expansión de un control de la masa de productores sobre la política.[42] En este momento, es indicativa la forma en que los moderados pensaron que ñel problema nacional exigía un bloque de todas las fuerzas de derecha, incluidas las clases de los grandes terratenientes, en torno al Piamonte como Estado y como ejércitoò.[43] Esto dejó intactas sedimentaciones de relaciones sociales pre-capitalistas, legadas por el parasitismo de la burguesía rural del sur y el rol del capital mercantil que dio forma al Estado de la Baja Edad Media y la modernidad temprana en la península Itálica.[44] El resultado fue un proceso fundamental de cambio social pero sin un intento de incluir los intereses de las clases subordinadas y, crucialmente, del campesinado, en el Estado nacional. Es por ello que, como ha mencionado Neil Davidson, ñel concepto de órevolución pasivaô es probablemente el más evocador para describir el proceso de órevolución desde arribaôò,[45] desarrollado dentro de la tradición clásica del materialismo histórico. Al mismo tiempo, sin embargo, la noción de revolución pasiva no debe limitarse a esta interpretación. Es igualmente utilizada en un sentido vinculado pero alterno, para capturar la modificación de las relaciones sociales en las que las nuevas fuerzas eficientes de las clases sociales surgen

[40] Gramsci (1999), *op. cit*., Cuaderno 19, §24, p. 387, Tomo 5.

[41] *Ibid*., Cuaderno 19, §24, pp. 402-403, Tomo 5.

[42] Sassoon (1987), *Gramsciôs Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 210.

[43] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 19, §26, p. 415, Tomo 5.

[44] Ver Morton (2007a), *op. cit*., p. 51-63; Morton (2007b), ñWaiting for Gramsci: State Formation, Passive Revolution and the Internationalò, *Millennium: Journal of International Studies*, Inglaterra, London School of Economics and Political Science, vol. 35, núm.3, pp. 602-7.

[45] Neil Davidson (2005), ñHow Revolutionary were the Bourgeois Revolutions? ¾2ò, *Historical Materialism*, Leiden, Koninklijke Brill NV, vol. 13, núm. 4, p. 19.

*efectivamente* para desarrollar y ejercer transformaciones ñmolecularesò en el *locus* del poder para combinar elementos de revolución-restauración.[46] En este segundo sentido de revolución pasiva, hay una ñaceptación de ciertas demandas desde abajoò, al mismo tiempo que se favorece la restricción de demandas de clase para que ñlos cambios en el mundo de la producción tengan cabida dentro de la formación social en cursoò.[47]

Con un arraigo en sus escritos sobre la crisis del Estado liberal en Italia, Gramsci también vinculó la noción de revolución pasiva con la integración espacial y la transformación de las economías nacionales en toda Europa.[48] De acuerdo con Gramsci, la Revolución Francesa estableció un Estado ñburguésò sobre la base del apoyo popular y la eliminación de las viejas clases feudales. Fue sólo hasta 1870-71 con la Tercera República que la ñnueva clase burguesaò venció al antiguo régimen y demostró su vitalidad en la lucha por el poder de modo que ñse agotan históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789ò.[49]

Sin embargo, el establecimiento de formas políticas posteriores apropiadas para la expansión del capitalismo ocurrió de forma distinta en toda Europa. De acuerdo con Kees van der Pijl, ña partir de la Revolución Francesa, todas las revoluciones estarían obligadas a reducir estructuralmente libertades y la amplitud de infraestructuras sociales para sobrellevar el intento de alcanzarlosò.[50] Después de la restauración post-napoleónica (1815-1848), Gramsci[51] consideró la tendencia de establecer un orden social y político burgués como una estrategia de clase emergente, y como una especie de principio universal pero no en un sentido absoluto o fijo. Además de ser un proceso histórico concreto, revolución pasiva fue una herramienta de análisis ï un ñmétodo de analogía histórica como criterio de interpretaciónòï [52] usada

[46] Ver Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 15, §11, pp. 187-189, Tomo 5.

[47] Sassoon (1987), *op. cit*., p. 207; ver Femia (1981), *Gramsciôs Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Clarendon Press, Oxford.

[48] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 10, Parte I, §0 y §9, Tomo 4; Gramsci (1995), *op. cit.,* p. 330, 348-50.

[49] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 13, §17, p. 34, Tomo 5.

[50] van der Pijl, Kees, (1996), ñA Theory of Transnational Revolution: Universal History According to Eugen Rosenstock-Huessy and Its Implicationsò, *Review of International Political Economy*, Routledge, vol. 3, núm. 2, p. 314.

[51] Gramsci (1994b), *Pre-Prison Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 230-3.

[52] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 25, §4, p. 181, Tomo 6.

para comparar distintos procesos históricos y, en ello, la configuración particular de las formas estatales sociales, culturales y políticas.[53] Gramsci escribió que ñToda la historia desde 1815 en adelante muestra el esfuerzo de las clases tradicionales para impedir la formación de una voluntad colectivaé y para mantener el poder ñeconómico-corporativoò en un sistema internacional de equilibrio pasivoò.[54] Adicionalmente, menciona que las ñoleadas sucesivasò [de lucha de clase] están constituidas por una combinación de luchas sociales, de intervenciones desde arriba del tipo monarquía iluminada y de guerras nacionales, con predominio de estos dos últimos fenómenosò.[55]

Los procesos arriba mencionados son indicativos de las unificaciones nacionales Europeas de mediados del siglo XIX durante las cuales las personas se tornaron (no obstante de manera activa) en auxiliares del cambio organizado desde arriba; un proceso que en otras partes del mundo sería análogo. Pues, como expresa Eric Hobsbawm en un enunciado que resuena con la fuerza de los argumentos de Leon Trotsky sobre el desarrollo desigual y combinado, ñlos países que buscan abrirse paso a la modernidad normalmente carecen de originalidad en sus ideas, aunque no necesariamente en sus prácticasò.[56] La noción de revolución pasiva captura justamente esta divergencia en los procesos históricos de formación estatal en las condiciones de desarrollo desigual y combinado. Por lo tanto, una revolución pasiva *es* una revolución, marcada por una convulsión social violenta, que involucra a una clase estatal relativamente pequeña que interviene en ñla aceptación de ciertas demandas desde abajoò para restringir la lucha de clases y, al mismo tiempo, que asegura la creación de un poder estatal y un marco institucional consonante con las relaciones de propiedad capitalistas.[57] La combinación dialéctica resultante de elementos progresivos y reaccionarios en las

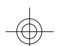
[53] Ver Morton (2007a), *op. cit*., p. 56-73.

[54] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 13, §1, p. 17, Tomo 5.

[55] *Ibid*., Cuaderno 10, Parte II, §61, p. 231, Tomo 4.

[56] Hobsbawm, Eric (1975), *The Age of Capital, 1848-1875*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, pp. 73, 166. Trotsky lo expresó de la siguiente manera: ñlos países que buscan abrirse paso a la modernidad normalmente carecen de originalidad en sus ideas, aunque no necesariamente en sus prácticasò. En Trotsky (1936), *The History of the Russian Revolution*, vol.1, Victor Gollancz Ltd, Londres, p. 26.

[57] Sassoon (1982), ñPassive Revolution and the Politics of Reformò, en Sassoon, *Approaches to Gramsci*, Writers and Readers, Londres, p. 133.

condiciones de la revolución pasiva fue descrita como ñrevolución-restauraciónò[58] o ñrevolución sin revoluciónò.[59]

Lo que Gramsci ofrece -probablemente de manera única- a través de la estrategia de clase y del concepto de revolución pasiva es el reconocimiento tanto de la fragmentación interna de Europa en términos de una división este-oeste como de la comprensión de la estructuración norte-sur de la geografía, el territorio, el lugar y el espacio.[60] Por ejemplo, la primera división espacial llevó a su famosa formulación de que ñEn Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civilò.[61] La segunda división vinculada a la geografía del poder estatal también llevó a Gramsci, como se mencionó anteriomente, a analizar la Cuestión del Sur tomando en cuenta los términos de desarrollo desigual del *Mezzogiorno* en Italia, o la incorporación de características ñatrasadasò de Italia del Sur dentro del desarrollo peninsular llevado a cabo por un Estado Piemontés-Italiano ñavanzadoò.[62] Ligado al concepto de revolución pasiva, este descubrimiento de ejes regionales de desarrollo hace posible apreciar preguntas similares pero discretas sobre ñel desarrollo desigual norte/surò caracterizado por la expansión de capital y la emergencia del Estado moderno.[63] ñEl concepto de revolución pasiva -escribió Gramsci- me parece exacto no sólo para Italia, sino también para los demás países que modernizaron al Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales sin pasar por la revolución político de tipo radical-jacobinoò.[64] La meta es percibir resultados específicos en las condiciones formativas de la creación de los Estados modernos o, ñel hecho de que un Estado sustituye a los grupos sociales locales para dirigir una lucha de renovaciónò.[65] Es esta debilidad en el funcionamiento de las formas estatales

[58] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno15, §25, p. 199, Tomo 5.

[59] *Ibid*., Cuaderno 1, §44, p. 107, Tomo 1.

[60] Moe (2002), *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question*, University of California Press, Berkeley, p. 297.

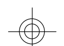
[61] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 7, §16, p. 157, Tomo 3.

[62] Ver Morton (2007a), *op. cit*., pp.59-63; Morton (2010), *op. cit.*

[63] Hall (1986), ñGramsciõs Relevance for the Study of Race and Ethnicityò, *Journal of Communication Inquiry*, EUA, Sage Journals, vol. 10, núm. 2, p. 9.

[64] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 4, §57, pp. 216-217, Tomo 2.

[65] *Ibid*., Cuaderno 15, §59, p. 233, Tomo 5.

enfrentadas con los desafíos del desarrollo de la revolución pasiva la que se vuelve el análogo de los intentos de creación-de-Estado en otras partes del mundo.

Revolución pasiva es entonces un concepto que revela continuidades y cambios en el dominio político del capital. Es considerado como uno de los conceptos más ricos y complejos de los *Cuadernos de la Cárcel*, que funcionó como un principio de periodización histórica de largo plazo y, a la vez, caracterizó cierto tipo de organización de clase y reorganización del capitalismo a escala mundial.[66] El concepto incluye procesos que ejemplifican la falta de habilidad de la clase dominante para integrar por completo a las clases productoras (obreros y campesinado) a través de condiciones de hegemonía, cuando los líderes ñse proponían la creación del Estado modernoé y produjeron algo bastardoò[67] De ahí una situación donde ñen la estructura económica del país serían introducidas modificaciones más o menos profundasò[68] se convierten en una situación de ñódominioô y no de ódirecciónôé : dictadura sin hegemoníaò.[69] Esto puede ser porque ñcuando el impulse del progreso no va estrechamente ligado a un vasto desarrollo económico localé sino que es el reflejo del *desarrollo internacional* que manda a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzadosò.[70] Es por esto que las circunstancias geopolíticas de la revolución pasiva también influyeron en la comprensión espacial que tuvo Gramsci de los acontecimientos internacionales de principios del siglo XX, notablemente a través de la expansión del capitalismo mediante el ñAmericanismo y Fordismoò.

Gramsci presentó el Americanismo y el Fordismo como la expansión hacia el exterior, a escala mundial, de un modo de producción particular apoyado en mecanismos de organización internacional.[71] También estaba intrínsecamente vinculado con aspectos de la cultura moderna, o la variación

[66] Buci-Glucksmann (1980), *Gramsci and the State*, Lawrence and Wishart, Londres, pp. 314-16, 324.

[67] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 19, §28, p. 422, Tomo 5.

[68] *Ibid*., Cuaderno 10 Parte I, §9, p. 129, Tomo 4.

[69] *Ibid*., Cuaderno 15, §59, p. 233, Tomo 5; Gramsci (1995), *op. cit.*, p. 350; Gramsci (1971), *op. cit.*, pp. 105-106.

[70] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 10 Parte II, §61, p. 233, Tomo 4, cursivas añadidas.

[71] *Ibid*., Cuaderno 2, §138, p. 302, Tomo 1.

de ñflorecimientos artísticosò[72] relacionadas con el sistema capitalista industrial de Estados Unidos.[73] Una expresión particularmente personal de ese Americanismo reflexionada por Gramsci fue la popularidad que el juguete Meccano tenía con su hijo Delio, y si éste privaría a los niños de un espíritu inventivo propio.[74] Una expresión alternativa vino desde de la literatura y cómo la ñcivilizaciónò estadounidense fue capaz, en ese momento, de mantenerse autocrítica al entender sus fortalezas y debilidades a través de novelas como *Babbit* de Sinclair Lewis.[75] La ideología del Americanismo fue entonces entendida en su relación interna con el mundo de la producción Fordista como un producto social material más que como un conjunto separado de normas culturales. Esto se manifestó tanto en las dimensiones sociológicas como geopolíticas.

A nivel sociológico, las características culturales del Americanismo se unieron a los patrones emergentes de la producción Fordista, los cuales marcaron el carácter y el predominio de la geopolítica estadounidense. Como menciona John Agnew, ñel *lugar* desde donde se ejerce la hegemonía [*Americanismo*] es significativo en el *contenido* y *forma* que toma esa hegemonía [*Fordismo*]ò.[76] Por tanto, la formulación de Gramsci en ese momento reconoció la ñtransformación de las bases materiales de la civilización europeaò inducidas por la ñprepotencia americanaò que resultó en una ñiniciativa superficial y simiescaò de emulación de políticas económicas.[77] Sin embargo, simultáneamente, el papel de los altos salarios en la ñideología fordianaò de producción masiva influye en ñuna combinación de coerción (autodisciplina) y de persuasiónò.[78] El fenómeno de hegemonía surgido de las condiciones del Fordismo mezcla ñcoerción [que] por consiguiente debe ser sabiamente combinada con la persuasión y el consensoò.[79]

[72] *Ibid*., Cuaderno 15, §30, p. 202, Tomo 5.

[73] Gramsci (1995), *op. cit*., pp. 256-7.

[74] Gramsci (1994a), *Letters from Prison, Vol.1*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 242, 276-277.

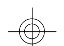
[75] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 5,§105, pp. 322-324 Tomo 2; Cuaderno 6, §49, p. 44, Tomo 3; Gramsci (1985), *Selections from Cultural Writings*, Lawrence and Wishart, Londres, pp. 278-280.

[76] Agnew (2005), *Hegemony: The New Shape of Global Power*, Temple University Press, Philadelphia, p. 9, cursivas añadidas

[77] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 22, §15, p. 93, Tomo 6.

[78] *Ibid*., Cuaderno 22, §13, p. 89 Tomo 6; Gramsci (1971), *op. cit.*, pp. 310-312.

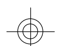
[79] *Ibid*., Cuaderno 22, §13, p. 87, Tomo 6.

El Americanismo es una ideología que se manifiesta en ñvida de caféò y que ñparece como un colorete, una superficial moda extranjeraò, mientras que el propio capitalismo (expresado por la naturaleza y la relación entre relaciones de clase fundamentales) no se transforma, simplemente adquiere un ñnueva epidermisòen el escenario del Americanismo.[80] Esto también llevó a Gramsci a considerar cómo los nuevos métodos de disciplina en los *procesos laborales* estaban: 1) vinculados con aspectos más amplios de relaciones familiares; 2) vinculados con la división sexual del trabajo y 3) vinculados con normas cambiantes de identidad.[81] La clave entonces para desentrañar la visión sociológica de Gramsci sobre la revolución pasiva es que existe un creciente análisis global sobre los procesos laborales que abarcan la función económica de reproducción vinculada al ñexpansionismo mundial de Estados Unidosò que él concibió como causalmente significativas en el panorama mundial en las luchas por ñla seguridad de los capitales norteamericanosò.[82] Esta nueva ola de modernización fue por ende respaldada por una ideología del Americanismo que estaba plenamente adherida a la división de trabajo social y espacial del Fordismo. Es por ello que Gramsci proféticamente se cuestionó ñsi el americanismo puede constituir una óépocaô histórica, es decir, si puede determinar un desarrollo gradual del tipo, en otro lugar examinado, de las órevoluciones pasivasôò[83] a escala mundial.

A nivel geopolítico, Gramsci buscó ir más allá de una explicación que ofreciera meramente un *manual del estadista*, evidente en el trabajo de Rudolf Kjellén (sociólogo Sueco al que se le atribuye la acuñación del término geopolítica), y criticó explícitamente su intento de construir una ciencia de Estado y de la política basada en la consideración de la territorialidad del Estado como un hecho dado.[84] Por el contrario, el enfoque en el Americanismo y el Fordismo asumió la comprensión del constante cambio de la geografía y espacialidad del poder que surgió en el siglo XX. Aquí, estaban en primer plano las interrogantes sobre el ñfordismo como punto extremo del proceso de intentos sucesivos por parte de la industria para superar la ley de la tendencia

[80] *Ibid*., Cuaderno 22, §15, p. 94, Tomo 6.
[81] Ver Morton (2007a), *op. cit*., pp. 102-5.
[82] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 3, §55, p. 58, Tomo 2.
[83] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 22, §1, p. 61, Tomo 6.
[84] *Ibid*., Cuaderno 2, §39, pp. 238-240, Tomo 1; Gramsci (1995), *op. cit*., p.195.

decreciente de la tasa de gananciaò[85] o las contradicciones de capital. Podría decirse que el Americanismo y el Fordismo fueron ñun medio inmanente al régimen capitalista de producción, encaminado a contener el descenso de la cuota de la ganancia y acelerar la acumulación del valor-capital mediante la creación de capital nuevoò.[86]

Gramsci insertó las condiciones sociales del valor existente del capital en el Americanismo y el Fordismo dentro de una clara delineación de la geopolítica de los sistemas estatales y el desarrollo desigual del capitalismo, al distinguir entre: 1) el grupo de Estados capitalistas que formaron la piedra angular del sistema estatal internacional de ese tiempo [Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos], y 2) los Estados que representaron la periferia inmediata del mundo capitalista [Italia, Polonia, Rusia, España, Portugal].[87] Dentro del primer grupo, ñel sistema político-económico mundialò[88] estaba siendo cada vez más marcado por el Americanismo y el Fordismo, o lo que Gramsci explícitamente llamó la ñhegemonía mundial anglosajonaò,[89] acompañada por la ñsujeción colonial del mundo entero al capitalismo anglosajónò.[90] En la opinión de Gramsci, ésa es la razón por la que el desarrollo desigual del ñcapitalismo como un fenómeno históricoò[91] en el cual ñlas poblaciones coloniales se convirtieron en la base sobre la cual se erigió todo el edificio de la explotación capitalistaò.[92] De ahí la necesidad de otorgar la debida consideración a ñla lucha de clases de la gente de color en contra de sus explotadores y asesinos blancosò[93] produciendo ñmateria prima barata para la industria [é ] para el beneficio de la civilización Europeaò.[94] Asimismo, Gramsci también creyó posible que ñel expansionismo nortemericano se sirva




[85] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 22, §1, p. 61, Tomo 6.

[86] Marx, Carlos (1972), *El capital. Crítica de la economía política,* volumen III, FCE, México, p. 248.

[87] Gramsci (1978), *op. cit.,* pp. 408-410.

[88] Gramsci (1977), *op. cit*., pp. 81, 89.

[89] *Idem*.

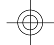
[90] *Idem*.

[91] *Ibid*., pp. 69-72, 302.

[92] *Idem*.

[93] *Ibid*., pp. 60, 302.

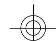
[94] *Idem*. Esta cita es referida en el estudio de Slater de la desigualdad geopolítica del desarrollo intrínseca a las relaciones de poder coloniales y poscoloniales. Slater (2004), *Geopolitics and the Post-Colonial: Rethinking North-South Relations*, Blackwell Publishing, Oxford, p. 160.

[sic] de los negros nacionales como agentes para conquistar los mercados africanos y extender a éstos su propio tipo de civilizaciónò.[95]

Adicionalmente, la entrada tardía de las sociedades Europeas de la periferia a las relaciones capitalistas supuso que las formas estatales fueran ómenos eficientesô en crear mecanismos ideológicos para diferir las consecuencias inmediatas de las crisis económicas, por lo que la transformación del Estado en esos casos se circunscribió a las ñcondiciones prevalecientes en el sistema capitalista internacionalò.[96] Nuevamente, la espacialidad de la revolución pasiva es significativa en relación con ñla particular función desempeñada por el Estadoé en cada momento de la economía en sustitución de la llamada iniciativa privadaò.[97] Al mismo tiempo, las condiciones más favorables para una revolución pueden surgir ñdonde la fábrica del sistema capitalista ofrece menor resistencia debido a su debilidad estructuralò[98] en condiciones de desarrollo periférico. Por ende, Gramsci bosquejó contextos específicos en la expansión tanto del sistema geopolítico de los Estados como del desarrollo desigual capitalista. Estas intuiciones son combinadas de manera convincente en los intentos de Gramsci por rastrear como ñse presenta el complejo problema de las relaciones de las fuerzas internas del país dado, de la relación de las fuerzas internacionales [y] de la posición geopolítica del país dadoò.[99] Como señala Gramsci:

> Con todo, hay que tener en cuenta que a estas relaciones internas de un Estado-nación se entretejen las relaciones internacionales, creando nuevas combinaciones originales e históricamente concretas. Una ideología, nacida en un país más desarrollado, se difunde a países menos desarrollados, incidiendo en el juego local de las combinaciones [é ] Esta relación entre fuerzas internacionales y fuerzas nacionales se complica aún más por *la existencia en el interior de cada Estado de numerosas secciones territoriales*, de diversa estructura y de diversa relación de fuerza en todos los grados.[100]



[95] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 12, §1, p. 364, Tomo 4.

[96] Gramsci (1975), *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*, Telos Press, Saint Louis, p. 95; Gramsci (1977), *op. cit.*, p. 128; Gramsci (1978), *op. cit.*, pp. 408-10.

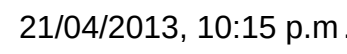
[97] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 15, §1, p. 173, Tomo 5; Gramsci (1995), *op. cit.*, p. 195.

[98] Gramsci (1978), *op. cit.*, p. 346.

[99] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 10, Parte II, §61, p. 232, Tomo 4.

[100] *Ibid.*, Cuaderno 13, §17, p. 37, Tomo 5. Véase también, Cuaderno 4, §38, pp. 167-177, Tomo 2. Véase el astuto comentario de Gramsci sobre el papel de la arquitectura y la disposición de las calles, así como los nombres de las calles, en el funcionamiento social de la ñestructura material



Lo que esto significa es que a través del Americanismo y del Fordismo, los aspectos extra-económicos de la competencia geopolítica están vinculados de manera interactiva al capitalismo. Eso fue crudamente expresado en los análisis de Gramsci sobre los intentos de Estados Unidos por organizar el mercado mundial para sustentar económicamente su hegemonía política.

> El mercado mundial, según esta tendencia, vendría a estar constituido por una serie de mercados ya no nacionales sino internacionales (interestatales) que abrían organizado en su interior una cierta estabilidad de las actividades económicas esenciales y que podrían relacionarse entre sí sobre la base del mismo sistema.[101]

Como consecuencia, el concepto de revolución pasiva se presenta como una teoría del dominio político del capital que, por extensión, incorpora a la competencia geopolítica dentro de su marco de referencia. A esto se refiera David Harvey cuando señala que ñlos procesos moleculares de acumulación capitalista que operan en el espacio y el tiempo generan revoluciones pasivas en la creación de patrones geográficos de acumulación de capitalò.[102] El desarrollo estatal y las estrategias de espacialización pueden, por ende, ser entendidas como un intento por asegurar la expansión del capital a través de condiciones de revolución pasiva. Por ello, las contradicciones del capitalismo se adaptan a través de las relaciones espaciales y estructuras geográficas en cambio constante vinculadas a la redefinición del territorio y el Estado. Revolución pasiva es una expresión de la configuración y re-configuración de la lucha de clases a través de la cohesión estructurada (o ñsolución espacialò[103]) del poder estatal en condiciones de desarrollo geográfico desigual y combinado.

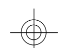
---

de la ideologíaò, que podría ser analizada a *escala nacional* en relación al entorno construido de una sola ciudad, o en la producción de una serie de estudios en un cierto número de ciudades. *Ibid*., Cuaderno 3, §49, p.55, Tomo 2. Las implicaciones de este abordaje en el análisis del papel del discurso como un proceso social material es discutido en detalle en otra parte. [Ver Bieler, A. y Morton, A (2008), ñThe Deficits of Discourse in ipe: turning base metal into gold?ò, *International Studies Quarterly*, EUA, Wiley, vol. 52, núm. 1, pp. 103-28].

[101] Gramsci (1999), *op. cit.,* Cuaderno 2, §125, p. 296, Tomo 1.

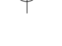
[102] Harvey, David (2003), *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford, p. 101.

[103] Harvey, David (2001a), ôThe Geopolitics of Capitalismô, en *Id*., *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography,* Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 324-325.

## *Post scriptum*: Conciencia crítica y teoría transgresora

¿Qué le sucede a la teoría de la revolución pasiva cuando se mueve de un lugar a otro o de un contexto histórico a otro? ¿Es posible establecer la relevancia de una teoría que es una respuesta estratégica y política a una situación social e histórica específica sin la fuerza insurreccional que representa volviéndose reducida, codificada e institucionalizada dentro de un canon protegido? Regresando a los recursos intelectuales de Edward Said,[104] estas mismas preguntas son planteadas en sus deliberaciones sobre ñteoría viajeraò. La teoría que alguna vez fue insurgente, con innovaciones y rupturas puede convertirse en una trampa metodológica si es después utilizada de manera a-crítica, repetitiva y limitada.[105] De esta forma, la teoría puede perder valor crítico, puede convertirse en aburrida y domada, con su fuerza insurreccional domesticada, para verse rodeada de ortodoxia. En consecuencia, si la teoría se desarrolla a partir de una situación, comienza a ser utilizada, viaja, y obtiene mayor aceptación, ésta puede tornarse demasiado inclusiva, demasiado expansiva y activa, puede ñarriesgar convertirse en una exageración teórica, una parodia teórica de la situación que se buscaba remediar o superar en que se formuló originalmenteò.[106]



En contraste, esta modalidad negativa de teoría puede ser resistida si se mantiene una conciencia crítica, ésta última asociada a una especie de sentido espacial ï una capacidad para localizar o situar una teoríaï , lo que significa que la teoría debe ser comprendida en el tiempo y lugar de donde emergió y posteriormente relacionada a los lugares donde podría ser utilizada.[107] Una conciencia crítica posibilita entonces: 1) ser conscientes de las diferencias entre situaciones y ñser conscientes también del hecho de que no hay sistema ni teoría que agote la situación de donde emergió o aquella a la que es transportadaò[108] y 2) ser conscientes de las resistencias a la teoría, reacciones a ésta provocadas por experiencias concretas e interpretaciones con las cuales está en conflicto.[109] Esta modalidad de teoría viajera, apegada a una forma de

[104] Said (1983), *op. cit.*

[105] *Ibid*., p. 239; ver también Williams (1980), *Culture and Materialism: Selected Essays*, Verso, Londres, p. 21.

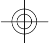
[106] Said (1983), *op. cit*., p. 239.

[107] *Ibid*., pp. 241-242.

[108] *Ibid*., p. 242.

[109] *Idem.*





conciencia crítica y sensibilidad espacial, es conocida como teoría transgresora; ésta puede viajar a diferentes localidades, sitios y situaciones sin sucumbir al ñuniversalismo simplista o la generalización totalizanteò.[110] Es una modalidad alternativa de teoría viajera que se desprende de su formulación original para replantear y reafirmar nuevas tensiones y condiciones. Como señala Franz Fanon, ñel análisis marxista siempre debería ser ligeramente flexibilizado cada vez que tratemos con el problema colonialò.[111] De esta forma, ñel objetivo de toda teoría es entonces viajar; ir siempre más allá de sus confinamientos; emigrar; quedarse, en cierto sentido, en el exilioò.[112]

Mi objetivo en la discusión anterior ha sido indicar cómo la noción de revolución pasiva, apegada a una conciencia crítica, puede ser desplegada con un sentido espacial, que puede revelar (como teoría transgresora) distintas perspectivas sobre la geografía desigual del poder estatal y, de este modo, estrategias de espacialización relevantes a localidades, sitios y situaciones alternativas sin hacer una parodia de los factores que le dieron forma. En otros lugares, es este método historicista y este sentido espacial el que ha posibilitado un enfoque en la historia de la formación del Estado moderno y el desarrollo desigual en México, que es entendido a través de las condiciones de revolución pasiva que refieren las estrategias de clase en curso que han dado forma a las relaciones entre el Estado y la sociedad civil en el México contemporáneo.[113] Por consiguiente, la noción de revolución pasiva ofrece impulso al analizar la espacialidad del desarrollo y la geografía del poder estatal. En el capitalismo existe una jerarquía de escalas que descansa sobre la inserción de distintos territorios y formaciones sociales en condiciones de desarrollo desigual.[114] Más aún, recordando el mantra de Henri Lefebvre de que ñhoy más que nunca, la lucha de clases está inscrita en el espacioò,[115] cualquier jerarquía de escalas espaciales existentes tiene dinámicas adheridas a políticas de clase.[116] La tarea entonces consiste en identificar tal jerarquía de

[110] Said (2001a), *op. cit.,* p. 452.

[111] Fanon, Franz (1990), *The Wretched of the Earth*, Penguin, Londres, p. 31.

[112] Said (2001a), *op. cit*., p. 451.

[113] Ver Morton (2011), *op. cit.*

[114] Harvey, D. (2006a), *The Limits to Capital,* Verso, Londres, pp. 422-423.

[115] Lefebvre, H. (1991), *op. cit.,* p. 55.

[116] Ver también Harvey (2001b), ñThe Geography of Class Powerò, en *Id*., *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edinburgh University Press, Edinburgh, p. 390; Harvey (2006),





escalas en la cual distintas estrategias de clase de revolución pasiva pueden estar dirigidas a diferentes ñetapasò del desarrollo político-económico relativo a alguna periodización del capitalismo.[117]

La teoría de revolución pasiva *no ofrece una teoría general inequívoca* de la problemática del espacio y el desarrollo geográfico en el capitalismo vinculando poder estatal (local, regional, nacional, trasnacional) con prácticas espaciales de lucha de clases. Semejante expectativa del rendimiento de estas generalidades y especificidades sería una necedad. Sin embargo, la teoría de revolución pasiva *sí ofrece una serie de perspectivas* sobre condiciones específicas-de-lugar, así como numerosas características generalizadoras e interactivas de la sociología histórica de la geopolítica tienen patrones mediadores del desarrollo desigual.[118] Por tanto, la tarea que le incumbe al teórico que intente dar cuenta de la relevancia de la revolución pasiva para circunstancias alternativas históricas o contemporáneas, sería recuperar y mantener el sentido espacial de la conciencia crítica asociada a las cualidades transgresoras de la revolución pasiva como teoría viajera. Viajar con Gramsci y abordar la espacialidad de la revolución pasiva en la forma en la que él dio cuenta de las circunstancias socio-históricas concretas, exige una apreciación historicista de los límites y las posibilidades de la teoría. Esto significa alejarse de una *aplicación* literal de la teoría de la revolución pasiva en distintas localidades, sitios y situaciones[119] y, en su lugar, asumiendo un *método historicista* crítico que consista en identificar e internalizar la forma de pensar de Gramsci sobre experiencias y condiciones aparentemente discrepantes.[120] No es una coincidencia que este método sea congruente con el historicismo absoluto que marcó el acercamiento de Gramsci a la historia de las ideas y a

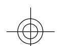
*Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development,* Verso, Londres, pp. 104-105.[117] Agnew (2001), *op. cit*., p. 47.

[118] Ver Munck (1979), ñState and Capital in Dependent Social Formations: The Brazilian Caseò, *Capital & Class*, Inglaterra, Sage Publications, vol. 8, pp. 34ï 53; Morton (2011) *op. cit*.; del Roio (2012), ñTranslating Passive Revolution in Brazilò, *Capital & Class*, Inglaterra, Sage Publications, vol. 36, núm.2, próxima aparición.

[119] Por ejemplo, Shields (2006), ñHistoricising Transition: The Polish Political Economy in a Period of Global Structural Change Eastern Central Europeës Passive Revolution?ò, *International Politics,* Inglaterra, Palgrave Journals, vol. 43, núm. 4, p. 476.

[120] Ver Morton (2010), *op. cit.*

[121] Ver Morton (2007a), *op. cit.,* pp. 29-36.

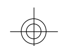
los problemas planteados por el desarrollo histórico.[121] Acercarse a la revolución pasiva implica, por ende, concebir el pensamiento de Gramsci tanto como teoría viajera como práctica intransigente. Viajar con Gramsci puede involucrar entonces debates sobre el papel que juegan conceptos ñconcebidos como universales con [una específica] sede ógeográficaôò[122] en el intento por descifrar la espacialidad y el desarrollo geográfico desigual del poder estatal.

## Bibliografía


- Agnew, J. (2001), *Reinventing Geopolitics: Geographies of Modern Statehood*, University of Heidelberg, Heidelberg
- ïïï (2005), *Hegemony: The New Shape of Global Power*, Temple University Press, Philadelphia.
- Bieler, A. y Morton, A. (2008), ñThe Deficits of Discourse in Ipe: Turning Base Metal into Gold?ò, *International Studies Quarterly*, EUA, Wiley, vol. 52, núm. 1, p. 103-128.
- Buci-Glucksmann, C. (1980), *Gramsci and the State*, traducción D. Fernbach, Lawrence and Wishart, Londres, pp. 314-16 y 324.
- Davidson, Niel (2005), ñHow Revolutionary were the Bourgeois Revolutions? 2ò, *Historical Materialism*, Leiden, Koninklijke Brill NV, vol. 13, núm. 4, pp. 3-54.
- Davis, J. A. (1979), *Gramsci and Italyôs Passive Revolution*, Croom Helm, Londres.
- Davis (1994), ñRemapping Italyôs Path to the Twentieth Centuryò, *Journal of Modern History*, vol. 66, núm. 2, University of Chicago Press, Chicago, pp. 291-320.
- Del Roio, M. (2012), ñTranslating Passive Revolution in Brazilò, *Capital & Class*, Sage Publications, vol. 36, núm.2, Inglaterra, próxima aparición.
- Fanon, Franz (1990), *The Wretched of the Earth*, Penguin, Londres.
- Femia, J. V. (1981), *Gramsciôs Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Clarendon Press, Oxford.

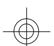
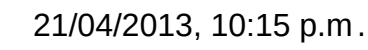

[121] Gramsci (1999), *op. cit.*, Cuaderno 10, Parte II, §6, p. 233, Tomo 4.



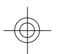


- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, edición y traducción Q. Hoare y G. Nowell-Smith, Lawrence and Wishart, Londres.
- ïïï (1975), *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*, edición P. Cavalcanti y P. Piccone, Telos Press, Saint Louis.
- ïïï (1977), *Selections from Political Writings, 1910-1920*, edición Q. Hoare, traducción J. Matthews, Lawrence and Wishart, Londres
- ïïï (1978), *Selections from Political Writings*, 1921-1926, edición y traducción Q. Hoare, Lawrence and Wishart, Londres,
- ïïï (1985), *Selections from Cultural Writings*, edición D. Forgacs y G. Nowell-Smith, traducción W. Boelhower, Lawrence and Wishart, Londres.
- ïïï (1994a), *Letters from Prison*, vol. 1, edición F. Rosengarten, traducción R. Rosenthal, Columbia University Press, Nueva York.
- ïïï (1994b), *Pre-Prison Writings*, edición R. Bellamy, traducción V. Cox, Cambridge University Press, Cambridge
- ïïï (1995), *Further Selections from the Prison Notebooks*, edición y traducción D. Boothman, Lawrence and Wishart, Londres.
- ïïï (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Tomos 1-6, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México.
- Hall, S. (1986), ñGramsciôs Relevance for the Study of Race and Ethnicityò, vol. 10, núm. 2, *Journal of Communication Inquiry*, EUA, Sage Journals, pp. 5-27.
- Harvey, David (2006a), *The Limits to Capital*, Verso, Londres.
- ïïï (2001a), ôThe Geopolitics of Capitalismõ, en D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- ïïï (2001b), ñThe Geography of Class Powerò, en D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- ïïï (2003), *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.
- ïïï (2006), *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Developmen*t, Verso, Londres.
- Hobsbawm, Eric (1975), *The Age of Capital, 1848-1875*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.



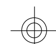
- Ives (2004a), *Gramsciôs Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*, University of Toronto Press, Toronto
- ï ï ï (2004b), *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London.
- Jessop, Bob (1982), *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*, Martin Robertson & Company Ltd, Oxford.
- ï ï ï (1990), *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*, Polity Press, Cambridge.
- ï ï ï (2002), *The Future of the Capitalist State*, Polity Press, Cambridge.
- ï ï ï (2006), óGramsci as a Spatial Theoristô, en A. Bieler y A. D. Morton, *Images of Gramsci: Connections and Contentions in Political Theory and International Relations*, Routledge, Londres.
- ï ï ï (2008), *State Power: A Strategic Relational Approach*, Polity Press, Cambridge.
- Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*, traducción D. Nicholson-Smith, Blackwell Publishing, Oxford.
- Marx, Carlos (2006), *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I, FCE, México.



- ï ï ï (1972), *El capital. Crítica de la Economía Política*, vol. III, FCE, México
- Moe (2002), *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question*, University of California Press, Berkeley.
- Morris (1997), ñChallenging Meridionalismo: Constructing a New History for Southern Italyò, en Lumley y Morris, *The New History of the Italian South: The Mezzogiorno Revisited*, University of Exeter Press, Devon.
- Morton, Adam (2005), ñThe Age of Absolutism: Capitalism, the Modern States-System and International Relationsò, *Review of International Studies*, vol. 31, núm. 3, British International Studies Association, Inglaterra, pp. 495-517
- ï ï ï (2007a), *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Pluto Press, Londres.
- ï ï ï (2007b), ñWaiting for Gramsci: State Formation, Passive Revolution and the Internationalò, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 35, núm. 3, London School of Economics and Political Science, Inglaterra, pp. 597-621.



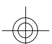


- ïïï (2010), ñThe Continuum of Passive Revolutionò, *Capital & Class*, Sage Publications, vol. 34, núm. 3, Inglaterra, pp. 315-342.
- ïïï (2011), *Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Munck (1979), ñState and Capital in Dependent Social Formations: The Brazilian Caseò, *Capital & Class*, vol. 8, Sage Publications, Inglaterra, pp. 34-53.
- van der Pijl, Kees (1996), ñA Theory of Transnational Revolution: Universal History According to Eugen Rosenstock-Huessy and Its Implicationsò, *Review of International Political Economy*, vol. 3, núm. 2, Routledge, pp. 287-318.
- Roseberry, W. (1994), ñHegemony and the Language of Contentionò, en G. M. Joseph y D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.
- Said, Edward (1983), *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge.



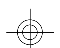


- ïïï (2001a), ñTravelling Theory Reconsideredò, en E. Said *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, Granta, Londres.
- ïïï (2001b), óHistory, Literature and Geographyô, en E. Said *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, Granta, Londres.
- Sassoon, A. S. (1982), ñPassive Revolution and the Politics of Reformò en Sassoon, *Approaches to Gramsci*, Writers and Readers, Londres.
- ïïï (1987), *Gramsciôs Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Schneider, J. (1998), *Italyôs ñSouthern Questionò: Orientalism in One Country*, Berg, Oxford.
- Shields (2006), ñHistoricising Transition: The Polish Political Economy in a Period of Global Structural Change Eastern Central Europeôs Passive Revolution?ò, *International Politics*, vol. 43, núm. 4, Palgrave Journals, Inglaterra, pp. 479-499.
- Slater (2004), *Geopolitics and the Post-Colonial: Rethinking North-South Relations*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Smith, N. (2008), *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, University of Georgia Press, Athens.

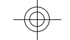



- Soja, Edward (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres.
- Trotsky, Leon (2004), ñResults and Prospectsò, en Trotsky, *The Permanent Revolution and Results and Prospects*, Wellred Books, Londres.
- ïïï (1936), *The History of the Russian Revolution*, vol.1, Victor Gollancz Ltd, Londres.
- ïïï (1979), ñLatin American Problems: A Transcriptò, en Trotsky, *Writings of Leon Trotsky, Supplement: 1934-1940*, edición G. Breitman, Pathfinder Press, Nueva York, pp. 782-794.
- Williams, R. (1980), *Culture and Materialism: Selected Essays*, Verso, Londres.



126 BLANCA




# MAQUIAVELO EN LOS *CUADERNOS DE LA CÁRCEL*

**Dora Kanoussi** [1]

## El orden cronológico de las notas sobre Maquiavelo anteriores al Cuaderno 13 [2]

Sabemos que Gramsci en la cárcel se ocupa del tema Maquiavelo bastante antes de empezar sus *Cuadernos* en febrero de 1929. En la segunda carta a Tania del 27 de diciembre de 1926, entre los primeros libros solicitados está el de Francesco Ercole (*La politica di Machiavelli*, 1926) junto a sus artículos publicados en la revista *Política*. Un año después, el 14 de noviembre 1927, pide la antología de *Le piu belle pagine del Machiavelli* de Giuseppe Prezzolini. En la carta apenas citada se ve que su autor tiene ideas concretas sobre cómo acercarse al tema, mismas que finalmente serán parte importante de su reflexión:

> Me impresionó el hecho que ninguno de los escritores sobre el centenario haya puesto en relación los libros de Maquiavelo con el desarrollo de los Estados en toda la Europa en el mismo periodo histórico. Desviados por el problema puramente moralístico del llamada ñmaquiavelismoò no vieron que Maquiavelo fue el teórico de los Estados nacionales bajo la monarquía absoluta, o sea en Italia él teorizaba lo que en Inglaterra con energía bajo Elizabeth, en España por Fernando el Católico, en Francia por Luis XI y en Rusia por Iván el Terrible, aún si él no conociese ni podía conocer algunas de éstas experiencias nacionales que en realidad representaban el problema histórico de la época que Maquiavelo tuvo la genialidad de intuir y exponer sistemáticamente.[3]

[1] Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades ñAlfonso Vélez Pliegoò, B. Universidad Autónoma de Puebla.

[2] El inicio de esta parte se encuentra en Kanoussi, Dora (2007), *Los cuadernos filosóficos: de Bujarin a Maquiavelo*, Editorial Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

[3] Gramsci, Antonio (2003), *Cartas de la cárcel 1926 ï 1937*, ed. a cargo de Dora Kanoussi, traducción Cristina Ortega, Ediciones ERA, México, pp. 48-49 y 119-120.

Dos años después, el contenido de esta carta se traslada, ampliado, en el primer texto (junio de 1929) de tipo teórico que Gramsci escribe en sus *Cuadernos* y que trata, seguramente no por casualidad, de Maquiavelo:

> En Maquiavelo influye el ejemplo de Francia y España que alcanzaron una fuerte unidad estatal. Como diría Croce hace un ñparangón elípticoò y extrae las reglas para un Estado fuerte en general e italiano en particular. Maquiavelo es hombre todo de su época y su arte política representa la filosofía del tiempo que tiende a la monarquía nacional absoluta, la forma que puede permitir un desarrollo y una organización burguesa.[4]

Podemos ahora continuar con la reflexión sobre Maquiavelo iniciada en las *Cartas* y la primera nota de tipo teórico, examinando algunos textos iniciales que agrupamos en tres conjuntos temáticos: Cuaderno 2, §31, §36, §41 [pp. 234-235, 237, 240-241, Tomo 1], Cuaderno 3, §34 [pp. 37-38, Tomo 2] y Cuaderno 4, §4, §8, §10) [pp. 137, 142-144, Tomo 2] todas de mayo - junio de 1930. Vale la pena verlas con algún detalle ya que junto a la anterior, Cuaderno 1 §10 [pp. 76-77, Tomo 1] constituyen de hecho un punto de partida firme de la maquiavelística de los *Cuadernos*.





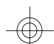
En los parágrafos Cuaderno 2 §31 *Niccoló Machiavelli* [pp. 234-235, Tomo 1] y Cuaderno 2 §36 *Machiavelli* [p. 237, Tomo 1],[5] sólo se toma nota de más publicaciones en torno al debate sobre Maquiavelo, como son la nueva edición del libro de Villari[6] preparada por Scherillo y la *Rivista dõItalia* de junio 15 de 1927, dedicada al centenario de su muerte a la que alude la carta citada.

El parágrafo Cuaderno 2 §41 *Niccoló Machiavelli* [pp. 240-241, Tomo

[4] Cuaderno 1, §10 *Sobre Maquiavelo*, junio 1929 [Edición en español: Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la cárcel*, traducción de A. M. Palos, revisada por J. L. Gonzalez, Era-BUAP, México, Tomo 1, p. 76-77]. Esta nota años más tarde (1933-1934) formará parte del centro del *Cuaderno* sobre Maquiavelo: Cuaderno 13, §13, sin título [pp. 26-30, Tomo 5].

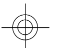
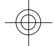
[5] La literatura que corresponde a Cuaderno 2, §31, §36, §41 de junio 1930 está en *Rivista dõItalia*, 15 junio 1927, pp. 217-375; *Nuova Antologia*, 1 agosto 1927, p. 401; *Nuova Antologia*, 16 agosto 1927, pp. 472-494. A propósito hay que señalar que Gramsci remite a la bibliografía del Cuaderno 2 dos veces; la primera para la elaboración simultánea de los parágrafos Cuaderno 4 §4, §8, §10 dentro de los *Apuntes de Filosofía I*; y luego para la reelaboración de éstos últimos en los textos, Cuaderno 13 §20, §21.

[6] Villari, Pasquale [1883] (1927), *Machiavelli e i suoi tempi*, bajo el cuidado de Michele Scherillo, ed. Ulrico Hoepli, Milán. Russo escribe en *Leonardo* III, 1927 que Scherillo trató de acercar la política de Maquiavelo a la del fascismo, *una falsedad y pura propaganda*.



1], también es una reseña de la revista *Nuova Antologia* del 16 de agosto de 1927, donde se comenta brevemente el intento de Maquiavelo de poner en práctica su idea de la milicia.[7]

El siguiente texto a tomar en cuenta como parte de la introducción al tema *Maquiavelo*, a primera vista de difícil comprensión pero emblemático de la escritura de los *Cuadernos*, es el parágrafo Cuaderno 3 §34, *Pasado y presente*, (junio de 1930) [pp. 37-38, Tomo 2]. En éste, observando los azares del fascismo, Gramsci confirma que la llamada ñcrisis de autoridadò de la que tanto se habla no es más que pérdida del consenso de la clase dominante, incapaz de dirigir a causa de la distancia que la separa, respecto de la ideología tradicional, de las grandes masas cuando ñlo viejo muere lo nuevo no puede nacerò. Como en toda crisis, también en ésta aparecen fenómenos nuevos que exigen soluciones nuevas y aquí el autor abre un paréntesis aparentemente extraño, concerniente a los orígenes ideológicos del maquiavelismo de la época, la ñactualidadò fascista de Maquiavelo:

> (Recordar la historia del Preludio a Maquiavelo escrito quizás bajo la influencia del Prof. Rensi que en cierto momento en 1921 o 1922 exaltó la esclavitud como medio moderno de la política económica).[8]

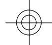
El *Preludio a Maquiavelo* de Mussolini, es ejemplo claro y simple de la relación del fascismo con la obra de Maquiavelo. El autor[9] del *Preludio* había intervenido (con la pretensión de incidir) en el debate sobre el Secretario Florentino iniciado en Italia ñoficialmenteò durante la guerra, con la publicación del libro de Mariani.[10]

[7] Esta ficha bibliográfica lo mismo que las dos anteriores, será retomada sin variación alguna en el Cuaderno 18 (1934) cosa que revela la intención del autor de seguir con el tema hasta muy poco antes de la interrupción de la escritura de sus *Cuadernos*.

[8] Subrayado en el original. Gerratana en la nota 1 del Cuaderno 3, §34 dice que ñMussolini exaltaba el agudo pesimismo de Maquiavelo frente a la naturaleza humanaé ò

[9] Mussolini, Benito (1924), ñPreludio al Machiavelliò, *Gerarchia*, III, 4. El parágrafo en cuestión ï Cuaderno 3, §34ï es seguido de otro ï Cuaderno 3, §35, Aï cuyo contenido se repetirá sin cambios en Q 11 (10) [tomo 4, p. 243-244]; esto da una idea de lo importante que era para Gramsci conocer la historia intelectual de Giuseppe Rensi, uno de los maestros de Mussolini.

[10] Mariani, Mario (1916), *Il ritorno di Machiavelli*, Soc. editoriale italiana, Milano. Este libro fue elogiado por Croce en *sus Pagine sulla guerra in Italia dal 1914 al 1918* ([1916] 1919). F. G., ver nota 1 del Cuaderno 6 §112 [pp. 90-91, Tomo 3]. B. Ciliberto, Michele (1982), *Filosofia e politica nel novecento italiano,* De Donato, Bari, p. 141. Sabemos que las discusiones



En el texto mencionado, Mussolini de hecho alude a una cuestión que lógicamente subyace a sus ideas políticas, es decir al axioma conservador cuya clave es representada por la ñnecesidad de la esclavitud de los hombresò; un alegato a favor de la fuerza (a causa de la maldad intrínseca a la naturaleza humana que Maquiavelo ya habría demostrado).[11]

Este ñmaquiavelismoò del que representante ñprácticoò era Mussolini, por principio identificaba a Maquiavelo con el maquiavelismo entendido como teoría del Estado fuerza o razón de Estado (como ya habían enseñado los conservadores alemanes). En publicaciones como ésta era manifiesto el objetivo de servir de sustrato ideológico al régimen. La fórmula conservadora (desde Meinecke casi de rutina) Maquiavelo = Estado ï fuerza o razón de Estado, es una apología del autoritarismo, que pronto hará que la discusión se limite en los términos de dicha fórmula, o sea en torno a cierta relación directa de Maquiavelo con el presente, su ñactualidadò.

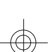
El tercer conjunto, Cuaderno 4, §4, §8, §10[12] [pp. 137, 142-144, Tomo 2] es aún más significativo; más allá de la crítica al maquiavelismo ñcorporativoò entonces vigente, contiene los ñprincipios elementalesò de la maquiavelística gramsciana, e inicia con la observación sobre la existencia de una ñdoble interpretación de Maquiaveloò; aquella de



correspondientes en realidad habían empezado en el siglo XVI y son desde entonces recurrentes en la historia del pensamiento político moderno especialmente en tiempos de crisis y de modo particular durante el auge del pensamiento reaccionario y conservador el cual en Maquiavelo siempre busca la justificación teórica de sus tesis autoritarias. Donzelli, C. (1981), ñIntroduzioneò en Gramsci, A. *Cuaderno 13, Noterelle sulla politica del Machiavelli,* Einaudi, Turín.

[11] Cuanderno 3, §34, *Passado y presente*, B., junio-julio 1930. Ciliberto, Michele (1982), *op. cit.*, p. 167. *Id*. (1969), F. Ercole *e* L. Russo ñAppunti per una storia della fortuna di Machiavelli in Italiaò, *Studi Storici*, X, pp. 799-832.

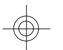
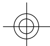
[12] Cuaderno 4, §4, A, *Maquiavelismo y marxismo*; Cuaderno 4, §8, A, *Maquiavelo y Marx*; Cuaderno 4, §10, A, *Marx y Maquiavelo,* mayo de 1930 [pp. 137, 142-144, Tomo 2]. (La segunda versión también será colocada en el centro del Cuadenro 13, en los parágrafos §20 ï §21) [p. 48-51, Tomo 5]. Ciertamente el conjunto del Cuaderno 4, §4, §8, §10 no podría ser bien comprendido a no ser en su carácter de parte del *programa científico* de los *Cuadernos* y sin tomar en cuenta otro texto, a saber, los dos primeros incisos del Cuaderno 4, §38 [p. 167, Tomo 2] *Relaciones de estructura y superestructura* (considerados también parte del *programa científico* que serán reelaborados precisamente en el *Cuaderno* sobre Maquiavelo) Cuaderno 4, §38, A, *Relaciones entre estructura y superestructura* de octubre 1930; Cuaderno 13, §17, C, *Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza,* Cuaderno 13, §18, C; Cuaderno 13, §18, C, *Algunos aspectos teóricos y prácticos del óeconomicismo*, mayo 1932.) [pp. 32-47, Tomo 5]. Es oportuno quizás señalar que el tercer inciso del Cuaderno 4, §38, A, no es reelaborada (como las dos primeras) en el *Cuaderno* sobre Maquiavelo,



> hombres de Estado, los tiranos que quieren conservar y aún aumentar su dominio y la de los teóricos liberales que quieren modificar las formas de gobierno. A esta segunda tendencia expresa Foscolo con su verso, lo que justamente demuestra la validez objetiva de las posiciones de Maquiavelo.[13]

Gramsci no comparte plenamente la concepción de Foscolo; más bien su idea es que Maquiavelo

> develó algo real, teorizó una práctica [é ] ñpiensa en quien no sabeò, en quien no nació en la tradición de los hombres de gobierno [é ] la clase revolucionaria de la época, el ñpuebloò y ñla naciónò italiana, la democracia que hace brotar dre su seno a los ñPier Soderiniò y no a los ñValentiniò. Maquiavelo quiere educar a esta clase de la que debe nacer un ñjefeò que sepa lo que hay que hacer y un pueblo que sabe que lo que el jefe hace es también en su propio interés, no obstante que estas acciones puedan estar en oposición con la ideología difundida (la moral y la religión). Esta posición de Maquiavelo se repite con Marx: también la doctrina de Marx ha servido, además de la clase a la cual Marx se dirigía explícitamente (en esto distinto y superior a Maquiavelo), a las clases conservadoras, en las que, en buena parte, el personal dirigente ha hecho su aprendizaje político en el marxismo.[14]

En el parágrafo, Cuaderno 4, §8,[15] Gramsci entra de lleno a las cuestiones teóricas más debatidas en el maquiavelismo, tocando primero lo referente a la

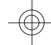
---

el Cuaderno 13, sino en uno expresamente filosófico, el Cuaderno 10 §12 [pp. 134-135, Tomo 4], donde Gramsci una vez más formula su concepción de la *hegemonía* en los términos de la traducibilidad haciendo uso del ejemplo de Lenin cuya novedad teórica y práctica habría sido filosófica en cuanto que desarrolla el concepto y de la práctica de la hegemonía: *Así pues la investigación como ya dije debe ser realizada en la esfera del concepto de hegemonía. Este concepto, dada la afirmación hecha más arriba de que la afirmación de Marx de que los hombres toman conciencia de los conflictos económicos en el terreno de las ideologías tiene un valor gnoseológico y no psicológico y moral tendría también por lo tanto un valor gnoseológico y por ello debería ser considerada la aportación máxima de Ilich a la filosofía marxista, al materialismo histórico, aportación original y creativa. Desde este punto de vista Ilich habría hecho progresar el marxismo no sólo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía.*

[13] Cuaderno 4, §4 *Che temprando lo scettro ai regnatori gli allor ne sfronda ed alle genti svelaé* . Ugo Foscolo, *Sepolcri*, VV pp. 156- 157.

[14] Cuaderno 4, §8, p. 143-144, volumen 2.

[15] Como *prólogo* a este parágrafo esencial ï Cuaderno 4, §8ï del maquiavelismo gramsciano el autor puso una cita de Charles Benoist, de 1907: ñHay maquiavelismo y maquiavelismo: hay verdadero maquiavelismo y un maquiavelismo falso: existe un maquiavelismo que es de Maquiavelo y uno que es a veces de los discípulos, más a menudo de los enemigos de Maquiavelo; son ya dos, hasta tres antimaquiavelismos, el de Maquiavelo, de los maquiavelistas y aquel de los

idea que Maquiavelo tiene sobre la *naturaleza humana* y cuya aceptación o no define el maquiavelismo o antimaquiavelismo del estudioso. Después, continuando lo ya escrito sobre Mussolini, el autor emprende la tarea de destruir la tesis conservadora de éste, base en lo general del antimaquiavelismo, que deriva de la convicción de lo invariable de la naturaleza humana, y por ello de la necesidad absoluta de la fuerza en la política y en el Estado. Al contrario la visión de Gramsci se funda en uno de los principios fundamentales del materialismo histórico, la concepción marxiana de la naturaleza humana como ñconjunto de relaciones socialesò.[16] En consecuencia, la política por pertenecer al ámbito de tales ñrelaciones socialesò constitutivas de la ñnaturaleza humanaò, tiene contenido ñconcretoò, es un organismo histórico en desarrollo y esto será a su vez históricamente determinado de la autonomía de la política.

## Humanismo y Renacimiento

Antes de examinar al Maquiavelo de los *Cuadernos especiales* quizás sea útil revisar brevemente las notas correspondientes al desenvolvimiento de los términos de Renacimiento y Humanismo.

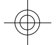
Con Maquiavelo, Renacimiento y Reforma constituyen un complejo de conceptos que Gramsci relaciona estrechamente, situándolos en el mismo esquema de reflexión filosófica. La perspectiva histórica y política de tal reflexión concierne a la *génesis de la Modernidad* a la cual por derecho propio pertenece ïésta es ñla fuerza y originalidad de Gramsciòï[17] en tanto que culminación, la génesis de la misma *filosofía de la praxis*. La complejidad del razonamiento no nos impide advertir que para explicarse el nacimiento de la filosofía de la *praxis* Gramsci procede con el uso metafórico de la unidad *Renacimiento-Reforma* (unidad en última instancia emblemática de aquella



antimaquiavelistas, pero ahí va uno cuarto: aquel de los que no han leído ni una línea de Maquiavelo y que se sirven equivocadamente de los verbos, sustantivos y adjetivos derivados de su nombre. Maquiavelo sin embargo no debería ser considerado responsable de lo que después de él, cualquiera que sea se complace en hacerlo decirò.

[16] En segunda versión ï Cuaderno 13, §20 [pp. 48-50, Tomo 5]ï la ñnaturaleza humanaò es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, o sea ñun hecho comprobable hasta dentro de ciertos límites, con el método filológico y criticoò 1599.

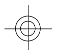
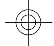
[17] Ciliberto, Michele, (1994) ñReforma y Renacimiento en los Cuadernos de Gramsciò, (traducción Cristina Ortega) en *Dialéctica*, BUAP, Puebla, 17, núm. 26, pp. 82-113.



entre teoría y práctica, intelectuales y masas) al interior de la cual es ubicado el estudio de Maquiavelo. Dicho de otra manera: al otro extremo de la operación ideal consistente en la interpretación de la obra de Maquiavelo, característica de la génesis de la Modernidad, y cuyo marco histórico son precisamente el Renacimiento y la Reforma, Gramsci ubica la génesis de la concepción del mundo filosofía de la *praxis*, inicio a su vez de la culminación o mejor dicho superación de la Modernidad.[18]

Desde septiembre de 1930 empieza la elaboración de la idea del Renacimiento como

> la fase culminante moderna de la *función internacional de los intelectuales italianos*, que por eso no tuvo respuesta en la conciencia nacional que fue dominada, y lo es todavía, por la Contrarreforma. El Renacimiento está vivo en las conciencia donde creó corrientes nuevas de cultura y vida, donde obró en profundidad; no donde fue sofocado sin otro residuo que el retórico y verbal y donde por lo tanto devino objeto de ñpura erudiciónò, o sea de curiosidad extrínseca.[19]

Poco después, en diciembre del mismo año, la problemática propiamente dicha, por una parte se sintetiza en la larga nota Cuaderno 5, §123 [pp. 329-339, Tomo 2], una reseña al artículo de Vittorio Rossi,[20] donde se presume que el origen del fenómeno

> inicia después del año mil cuando como reacción contra el régimen feudal [é ] en los dos o tres siglos siguientes se transforma profundamente el eje económico, político y cultural de la sociedad [é ] surge la burguesía como clase dirigente [é ] llena de pasión política [é ].[21]

[18] En una temprana nota (de hechura única) y como si resumiera la finalidad de un trabajo ya hecho y la importancia en este de la Reforma protestante, Gramsci dice: óLas observaciones dispersas sobre las diversas dimensiones históricas de la Reforma protestante y el Renacimiento italiano, de la Revolución Francesa y del Risorgimento (la Reforma es para el Renacimiento lo que la Revolución Francesa al Risorgimento) pueden ser recogidas en un único ensayo con un título que podría ser también ñReforma y Renacimientoò ... Cuaderno 3, §40 [pp. 43-44, Tomo 2], *Reforma y Renacimiento*, B., junio-julio 1930.

[19] Este hecho explicaría a la ausencia, de parte de estudiosos italianos, de trabajos sobre el Renacimiento. Cuaderno 3, §144 [p. 114, Tomo 2], *Renacimiento* B., septiembre-octubre 1930.

[20] Rossi, Vittorio (1931), ñIl Rinascimentoò, *Nuova Antologia*, 16 novembre 1929; *Id*. (1933) *Il Quattrocento*, Villardi Milano.

[21] Cuaderno 5, §123 [pp. 329-339, Tomo 2], *Renacimiento*, B, noviembre-diciembre 1930.



Pero el autor (Rossi) no sabe explicarse ï y con ello Gramsci da un paso más allá de la explicación de la relación de los Humanistas con la antigüedadï que

> el Renacimiento fue una revolución que desembocó en una revolución pasiva, la Contrarreforma; [no sabe explicar porque] remitir a la antigüedad es elemento instrumentalï político que por sí mismo no puede crear una cultura y por ello el Renacimiento debía por fuerza resolverse en la Contrarreforma o sea en la derrota de la burguesía nacida en las Comunas [é ] como poder del Papa sobre las conciencias y como intento de retorno al Sagrado Imperio Romano; una farsa después de la tragedia.[22]

La definición del Renacimiento, en el mismo escrito, se vuelve de más largo alcance:

> existían dos corrientes en el Renacimiento: una progresista y una regresiva, la última triunfó en último análisis después de que el fenómeno general alcanzó su mayor esplendor en el siglo XVI, no como hecho nacional y político prevalentemente, sino exclusivamente cultural, de una aristocracia separada del pueblo - nación mientras en el pueblo se preparaba la reacción a este espléndido parasitismo en la Reforma protestante, en el savonarolismo [é ].[23]

Esto explica en parte la distancia y por ende la autonomía del pensamiento de Maquiavelo respecto del Renacimiento porque si bien el contexto histórico e intelectual de éste fue el Renacimiento él no puede ser considerado propiamente parte de este último:

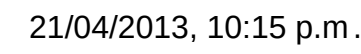
> é el mismo pensamiento político de Maquiavelo es una reacción al Renacimiento, es la exigencia de la necesidad política y nacional por avecinarse al pueblo como hicieron las monarquías absolutas de Francia y España, como un síntoma la popularidad de Valentino en la Romanía cuando domina a los pequeños señores y los condottieri etc.[24]

[22] *Ibid*.

[23] Una idea más detallada de la visión de Gramsci sobre la evolución italiana hacía la modernidad en Cuaderno 3 §87-§88) [pp. 85-88, Tomo 2]. *Para la formación de las clases intelectuales en el alto Medioevo*; *La investigación de la formación histórica de los intelectuales italianos*, agosto 1930.

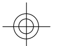
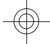
[24] El Humanismo como tal tampoco pudo desarrollar en Italia su contenido ñmás original y pleno de futuroò. Lo que es más, de acuerdo con la visión de la historia (por excelencia gramsciana) de la unidad italiana como revolución pasiva, ñel Humanismo en verdad es una restauración que



La autonomía del pensamiento de Maquiavelo, confirmada también por las tesis de Toffanin, de que Maquiavelo está ñfuera del ámbito cultural y fondo espiritual, del Renacimiento y del Humanismoò: ñ[...] con el fin del Humanismo nace la herejía y están fuera de éste, Maquiavelo, Erasmo (?) Lutero, Bruno, Cartesio, Giansenioò.[25]

Por la misma época en enero de 1932, el famoso libro de Toffanin,[26] (citado a menudo y apreciado porque, entre otras cosas, daba cuenta del *carácter reaccionario y medieval del Humanismo*) servirá a una representación aún más rica.[27] Sin contradicción aparente respecto de la anterior, el Renacimiento ahora será ñla primera afirmación de la nueva conciencia italiana opuesta a la Edad Media floja y somnolientaò; y como demostró Ezio Levi los primeros elementos de Renacimiento son de origen popular, ñno áulico ni escolásticoò, expresan un movimiento general, cultural y religioso de rebelión frente a la Iglesia y al Imperio que explica ñel carácter de clase y no nacional de ese nuevo proceso cultural que sólo hasta la unificación lingüística (el toscano) deviene culturalmente únicoò.[28]

En el mismo año 1932, en la plenitud de su escritura, del estudio de los movimientos determinantes que fundarán a la Modernidad, Gramsci extrae los rasgos sobresalientes de estos: El desenvolvimiento de la unidad *Reformaï*

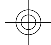
como tal tuvo que asimilar y desarrollar a lo mejor de la clase revolucionaria que había sofocado políticamente, a los principios ideológicos de la clase vencida que no supo salir de los límites corporativos y crearse odas las superestructuras de una sociedad integral. Sólo que esta elaboración quedó en el aire, patrimonio de una casta intelectual sin contactos con el pueblo-naciónò.

[25] Estas tesis de Toffaninôï dice con énfasis Gramsci, ñcoinciden a menudo con lo aquí escritoò. Ver Cuaderno 7, §68 [pp. 188-190, Tomo 3], Cuaderno 9, §4 - §7, B, *Historia de los intelectuales italianos*, octubre 1931.

[26] Toffanin, Giuseppe (1929), *Ché cosa fu lôUmanesimo*, G. C. Sansoni, Firenze.

[27] Cuaderno 5, §160 [pp. 362-363, Tomo 2], *Renacimiento,* B, y núm. 2, enero 1932. Dice Gramsci: ñEs muy importante el libro de Giuseppe Toffanin, Che cosa fu lôumanesimo ... Toffanin se da cuenta hasta cierto punto del carácter reaccionario y medieval del humanismoò y en seguida lo cita: ñAquel particular estado de ánimo y de cultura que en Italia entre los siglos XIV y XVI se da el nombre de humanismo fue una rebelión y representó por al menos dos siglos, una barrera contra cierta inquietud heterodoxa y romántica en germen antes en la edad comunal y creció con las reformasé .ò *Cfr.* Carta a Tania de 23 noviembre de 1931, Gramsci, Antonio (2003), *op.* cit.

[28] Cuaderno 6, §116 [pp. 94-95, Tomo 3], *Renacimiento y Reforma,* junio de 1932. No hay que perder de vista aquí la preferencia de Gramsci (de origen desanctiana) hacía la Reforma frente al Renacimiento; *el Humanismo como tal, sin comunicación al pueblo, al contrario de la gran revolución germánica, expresa la crisis del pensamiento filosófico y científico*.

*Renacimiento* al inicio y el de la *filosofía de la praxis* al final, es un proceso histórico sometido a las siguientes posibilidades:

> Todo movimiento intelectual deviene o vuelve a ser nacional si se haya verificado una ñida al puebloò, si hubo una fase ñReformaò y no sólo una fase ñRenacimientoò y si las fases ñReformaï Renacimientoò se suceden orgánicamente y no coinciden con fases históricas distintas (como en Italia donde entre el movimiento comunal (Reforma) y Renacimiento hubo un hiato histórico desde el punto de vista de la participación popular a la vida pública).[29]

Esto, como dice Michele Ciliberto forma un

> modelo teórico preciso delineado con claridad en abril de 1932 [é ] sin Reforma no son posibles ni el proceso de nacionalización de los intelectuales y de las masas ni, consecuentemente, la formación del moderno Estadoï nación. Sobre este punto Gramsci es claro: se rompe el ritmo ascendente de una civilización cuando se quiebra el nexo entre Reforma y Renacimiento. De hecho no es posible que el Renacimiento se despliegue por completo si no desemboca en la fundación de un Estado nacional.[30]




Después del Cuaderno 8, la reflexión sobre el Renacimiento será retomada no como era de esperarse en el Cuaderno 13, sino en los *Cuadernos sucesores* de éste y en textos de hechura única.[31] En el Cuaderno 15 por ejemplo, hay un solo parágrafo expresamente dedicado al Humanismo con el título, no por azar, *Traducibilidad de las diversas culturas modernas*. Aquí a la definición misma de Humanismo se le añaden algunos de los elementos que determinaron su contenido:

> 1. El estudio humanista ï erudito de la antigüedad clásica que deviene ejemplar, modelo de vida
> 2. El hecho de que tal referencia al mundo clásico no es otra cosa que la apariencia cultural en la que se desarrolla la nueva concepción de la vida y del mundo, cada vez más en oposición a la concepción religiosa ï medieval.

[29] Cuaderno 8, §145, B [p. 290, Tomo 3], *Carácter no nacional popular de los intelectuales italianos*, abril 1932. Ciliberto, Michele (1994), *op. cit.*, pp. 92 ï 93.

[30] *Ibid*.

[31] Tenemos así en el Cuaderno 15 [pp. 171-243, Tomo 5], 13 parágrafos con el título *Maquiavelo*; algunos sobre cuestiones de política de coyuntura (§2, §4, §6, §7, §8, §10, §12); los demás del mismo título y de más relevancia, atañen al tema *Maquiavelo* en relación con la *revolución pasiva*. *Cfr*. más adelante.

3. El movimiento original que el hombre ñnuevoò realiza como tal y que es nuevo y original no obstante la apariencia humanista copia del mundo antiguo.[32]

De la misma fecha parece que son las anotaciones (septiembreï noviembre de 1933) del escrito Cuaderno 17, §1, §3, §8, §15, §32, §33) [pp. 299-337, Tomo 5] *Renacimiento y Humanismo*. En este nada se dice sobre el carácter ñreaccionarioò o no del Renacimiento y en cambio se alude a lo escrito en el Cuaderno 13[33] cuando, (mucho antes de Kluxen y Münkler) Gramsci sostuvo que Maquiavelo rompió con el axioma medieval de lo *trascendental*: ñParece posible decir que antes del Renacimiento lo trascendental formase la base de la cultura medieval [é ]ò.[34]



Aquí una vez más una reseña sirve para exponer ideas relativas; ahora se trata de aquella hecha por Arminio Janner al libro de Ernst Walser[35] por las correcciones que este autor hace al Renacimiento de Burkhardt y De Sanctis. Esto por un lado permite volver a ver (y con más énfasis) al Renacimiento precisamente como movimiento de gran dimensión iniciado después del año mil y, por el otro, el Humanismo y el Renacimiento (en sentido estrecho), como ñdos momentos conclusivos que tuvieron como sede a Italia mientras el proceso histórico más general es europeo y no sólo italianoò.



Gramsci aquí mismo critica también a De Sanctis por acentuar ñen el Renacimiento los colores oscuros de la corrupción política y moral que deshizo Italia y la llevó al dominio extranjeroò; pero por lo demás coincide con su análisis porque ñdestaca como elementos característicos el formarse de la nueva mentalidad, la distancia de todos los nexos medievales frente a la religión, autoridad, a la patria, a la familia [é ]ò.[36]

La opinión de Gramsci que quizás pueda valer como definitiva sobre la relación de Maquiavelo con el Renacimiento, (sin dejar de considerar su

[32] Cuaderno 15, §64 [p. 237, Tomo 5], *Traducibilidad de las diversas culturas nacionales,* B, junio-julio 1933.

[33] Cuaderno 13, §1 [pp. 13-18, Tomo 5]: óEl Príncipe ocupa el lugar en las conciencias de la divinidad o del imperativo categórico deviene la base de una laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y costumbresò.

[34] Cuaderno 17, §1 [p. 301, Tomo 5].

[35] Reseña de Janner, Arminio (Nuova Antologia, 1- 8- 1933) a Walser, Ernst, (1932) *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance,* Basel.

[36] Cuaderno 17, §8 [pp. 305-306, Tomo 5]. Junto a la crítica a De Sanctis está aquella a Burkhardt (ñsólo autor alemán de un libro sobre Italiaò).





pensamiento aparte y fuera del movimiento Humanista), será reafirmada a fines del año 1933:

> El Renacimiento fue político ï ético no artístico, fue la búsqueda de las bases de una Estado italiano que hubiera debido nacer junto y paralelamente a Francia, España, Inglaterra. En este sentido el Humanismo y el Renacimiento tienen como exponente más típico a Maquiavelo. El fue ciceroniano como dice Toffanin o sea buscó sus bases en el periodo precedente al imperio, la cosmópolis imperial [é ] el Renacimiento espontáneo italiano, que inicia después del mil y florece artísticamente en Toscana fue sofocado por el Humanismo y el Renacimiento en sentido cultural, por el renacimiento del latín como lengua de los intelectuales contra el vulgar, etc [é ].[37]

Es probable que cronológicamente el texto final sobre el tema sea la síntesis del último *Cuaderno,* (Cuaderno 29) donde Gramsci, contradiciendo en parte anteriores definiciones, vuelve a regresar a la idea inicial sobre el doble aspecto del Humanismo y el Renacimiento ñesencialmente reaccionarios desde el punto de vista nacional ï popular y progresistas como expresión del desarrollo cultural de los grandes intelectuales italianos y europeosò.[38]



Hasta aquí podemos considerar haber presentado en sus propias palabras (respetando en lo posible el orden cronológico de la escritura) la evolución de la reflexión gramsciana sobre Renacimiento y Humanismo que acompaña o, mejor dicho, que constituye el propio marco teórico dentro del cual es ubicado Maquiavelo.

## Maquiavelo en los Cuadernos ñespecialesò

Las notas sobre Maquiavelo en los *Cuadernos especiales* formalmente son de dos tipos: las del Cuaderno 13[39] son ampliaciones de primera hechura (A) y las de los Cuadernos 14, 15 y 17 de hechura única (B) [tomo 5]. Si se lee con atención se verá que lo escrito en los Cuadernos 13, 14, 15 y 17 sobre Maquiavelo constituye un todo coherente de reflexión original; un todo referido

[37] Cuaderno 17, §33 [pp. 324-325, Tomo 5] *Humanismo y Renacimiento*, B.

[38] Cuaderno 29, §7 [p. 234, Tomo 6] B, *La llamada cuestión de la lengua*, abril 1935; *cfr.* Cuaderno 17 §45 *Humanismo y Renacimiento,* B, julio -agosto 1934.

[39] Sobre la estructura temática del Cuaderno 13 *cfr.* Kanoussi (2007), *op. cit.*, p.121; *Id. (2000), Una introducción a los Cuadernos de la cárcel,* Plaza y Valdés, México, p. 113.



a cuestiones esenciales del maquiavelismo que, al mismo tiempo, es constitutivo de las aportaciones del autor o sea del maquiavelismo gramsciano inherente a la filosofía de la *praxis*.

Gramsci, conociendo bien la literatura clásica, debatía continuamente con sus contemporáneos de todas las tendencias aún si sus propósitos y conclusiones sean diversos de éstos, puesto que la ñactualizaciónò (ñpara el momento actual, para nuestros díasò) que él quiere llevar a cabo es la de construir una ciencia de la política propia de la filosofía de la *praxis*, en principio orientada por la obra del que la inauguró como tal. Igual que Maquiavelo, el autor de los *Cuadernos* parte de las raíces de la política, de su origen primario que no es otro que la existencia de dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados; es decir de una división que es la base irreductible de la política cuyo cometido no es otro que ñpreparar dirigentes y obtener la obediencia de los dirigidosò.

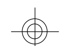
La orientación filosófica e ideológica que puede adquirir esta ciencia depende por ello del cómo es vista la división antes mencionada: si ésta es asumida como permanente o si se piensa que es destinada a desaparecer; si se parte de ñla premisa de la perpetua división del género humano o si esto es un hecho histórico destinado a desaparecerò:

> En la formación de dirigentes es fundamental la premisa: ¿se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes o se quiere crear las condiciones en las que la necesidad de la existencia de esta división desaparezca? Es decir se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que ¿ésta sea únicamente un hecho histórico, que corresponde a ciertas condiciones?[40]

Uno de los problemas que han preocupado y preocupan a los estudiosos de Maquiavelo que acompaña a aquel del significado del *Príncipe*, es el de las intenciones del Secretario Florentino. Gramsci da una respuesta que supera la disyuntiva maquiavelismo ï antimaquiavelismo o la de Maquiavelo autor malévolo, sin escrúpulos, ideólogo de la fuerza y razón de Estado o Maquiavelo autor de intenciones democráticas:

> Parece que las intenciones de Maquiavelo en el escribir al Príncipe fueron más complejas y también más democráticas de cuanto no lo serían según la

[40] Cuaderno 15, §4 [pp. 175-178, Tomo 5]. *Maquiavelo. Elementos de política.*

> interpretación ñdemocráticaò. Es decir, Maquiavelo cree que la necesidad del Estado unitario nacional es tan grande que todos aceptarán que para alcanzar este altísimo fin sean empleados sólo los medios que son idóneos. Se puede entonces decir que Maquiavelo se haya propuesto educar al pueblo, pero no en el sentido que se da de costumbre a esta expresión o al menos que dieron ciertas corrientes democráticas. Para Maquiavelo, educar al pueblo puede significar sólo convencerlo y hacerlo consciente de que puede existir una sola política, aquella realista para alcanzar el fin querido y que por tanto orilla a ponerse precisamente en torno de y obedecer a aquel príncipe que emplea tales métodos para alcanzar el fin porque sólo quien quiere el fin quiere los medios idóneos para alcanzarlo. La posición de Maquiavelo en tal sentido sería cercana a aquella de los teóricos y de los políticos de la filosofía de la *praxis*.[41]

El *Príncipe* de Gramsci no es la encarnación del Estado fuerte de los conservadores, es una metáfora, un *mito* (soreliano) que personifica la unión de ideología y ciencia; una fantasía que ñobra suscitando y organizando la voluntad colectiva de un puebloò. Lo que Maquiavelo hace, para Gramsci, es presentar lo racional en la persona del *condottiero*, encarnación de la voluntad colectiva. Por ello sólo al final del libro pasa de lo ideal a lo históricamente real; los elementos míticos del libro se unen y vivifican en la conclusión que es una evocación al príncipe realmente existente. Por eso la finalidad a la vez que el significado del *Príncipe* según el autor de los *Cuadernos* (lo mismo que según Hegel y Althusser), se manifiestan en la relación existente (el contraste aparente) entre el conjunto y su último capítulo (*la exhortación final* [42]) en tanto que dicha relación es la que confiere al pequeño libro fisionomía de *manifiesto político revolucionario* a la vez que un *tratado científico*:




> En todo el pequeño volumen Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado, y el tratado se conduce con rigor lógico, con despego científico: en la conclusión Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, pero no con el pueblo genéricamente entendido, sino con el pueblo que Maquiavelo ha convencido con su tratado precedente, del cual él deviene y se siente conciencia y expresión, se siente él mismo como pueblo: parece que todo el trabajo ñlógicoò no es más que una autorreflexión del pueblo, y un razonamiento interior que se hace en la conciencia

[41] Cuaderno 14, §33 [pp. 123-125, Tomo 5] *Maquiavelo. Interpretación del Príncipe*.

[42] Maquiavelo, N., *El Príncipe*, cap. XXVI, óExhortación a tomar la defensa de Italia y liberarla de las manos de los bárbarosô.



> popular y que tiene su conclusión en un grito apasionado, inmediato. La pasión del razonamiento sobre sí misma se vuelve ñafectoò, fiebre, fanatismo en la acción. He aquí porque el epílogo del Príncipe no es algo extrínseco, ñpegadoò desde el exterior, retórico, sino debe ser explicado como elemento necesario de la obra, hasta como aquel elemento que echa su luz verdadera sobre toda la obra y la convierte en ñmanifiesto políticoò.[43]

ñEducar el pueblo en sentido innovadorò es convencerlo y hacerlo al mismo tiempo consciente de la importancia de una política realista en el conseguir el fin propuesto empleando los métodos adecuados, porque ñsólo quien quiere el fin quiere los medios idóneos para obtenerloò. Por demás ésta es la razón y causa por la cual la posición de Maquiavelo es traducible a la de ñlos teóricos y políticos de la filosofía de la *praxis*; [é ] ellos también intentaron construir y difundir un realismo popular, de masaò; de ahí el carácter *democrático* del pensamiento de Maquiavelo y ñde los teóricos de la filosofía de la praxisò; tanto el de uno como el de los otros se fundamentan e implican el *concepto y la práctica de la hegemonía* (*educar al pueblo* por medio de la *unidad intelectuales* **ï** *masas*).[44]

Más allá de la confrontación entre Maquiavelo y Marx que encontramos en 1930; más allá de la diferencia entre los puntos de partida filosóficos de éstos, en especial respecto de la cuestión crucial de la naturaleza humana, Gramsci insiste en que lo que cuenta es lo que les une: el hecho de que ellos ñconocen el juegoò y lo enseñan ña quien no sabeò; muestran la vía para ponerlo en práctica. En este sentido ï dice Gramsciï Maquiavelo y Marx ñson poco maquiavélicosò; les es común el concepto y la práctica de la *hegemonía*, en el sentido de que buscan el consenso de las masas para la fundación de un nuevo Estado y además (como resaltará mucho después Althusser), del hecho que ambos hayan escrito un *Manifiesto* que inauguró una nueva fase histórica así como una nueva ciencia de la política.

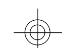
Otra cuestión que también atraviesa los estudios sobre Maquiavelo es el de la moral en política, Gramsci había abordado este problema antes del Cuaderno 13, en una nota bibliográfica del 1930, de hechura únicaï [45] haciendo

[43] Cuaderno 13, §1, [pp. 13-18, Tomo 5].

[44] Entre muchos otros textos suyos, importante sobre el tema de la hegemonía, es el libro de Vacca, Giuseppe (1999), *Appuntamenti con Gramsci*, Carocci, Roma.

[45] Cuaderno 6, §79, *Riviste tipo*, B, 1930.





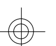
una comparación de la situación de dicha cuestión en el maquiavelismo (de Maquiavelo) y de aquella en el materialismo histórico. La conclusión de Gramsci es que tanto el uno como el otro no dejan lugar a prejuicios, aún si algunos piensan que ambos impliquen confusión entre política y moral y esto porque se piensa (como a menudo sucede) que Maquiavelo y el marxismo confunden la llamada moral política con la moral privada o ética, algo por demás inexistente en Maquiavelo de quien al contrario *la grandeza consiste en el haber distinguido la política de la ética*. Del lado del materialismo histórico, Gramsci no considera que exista ñasociación (partido) sin principio ético que determine y garantice su homogeneidad; es la ética de grupo concebida tendencialmente a devenir norma de conducta de la humanidadò. Resulta así que la política es un proceso que ñdesembocará en una forma de convivencia donde la política y por lo tanto la moral serán superadasò. Con esta visión historicista Gramsci supera la tradicional (y en sí simplista) separación entre las dos instancias así como ésta fue concebida desde el siglo XVI hasta hoy en día.

La aportación de Gramsci respecto de la autonomía de la política ï su separación ï distinción de la moral consiste entonces en que tal proceso teórico e histórico resulta en el *deber ser* en los términos apenas vistos.

Tres años después Gramsci ñtrasladaò dicha cuestión al corazón del Cuaderno 13, en el parágrafo §16 [pp. 31-32, Tomo 5], sin título, (sólo que aquí, en lugar de la ñasociaciónò se habla del Estado). La concepción maquiaveliana del *deber ser* será traducida por Gramsci a la propia caracterizada por el predominio del *principio ético* que aglutina ï liga entre síï todos los elementos constitutivos de la política (las relaciones de fuerza) y no su sumisión a ésta última como piensan los conservadores y los antimaquiavélicos. La formulación de Gramsci es clásica:

> Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella fuerza que se considera progresista; potenciarla para hacerla triunfar es siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva pero para dominar y superarla o contribuir a ello; el deber ser es entonces lo concreto, la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia y filosofía en acto, la única política.[46]

[46] Cuaderno 13, §16.

El problema del deber ser, sin embargo, no queda sólo en lo antes dicho, no atañe sólo la relación entre política y moral; presenta otra vertiente si cabe más compleja aún, inherente a la acción política que Gramsci llama l*a doble perspectiva* y cuyo emblema, ñmaquiavelianamenteò, es la figura del Centauro (mitad hombre ï mitad animal). Esto significa que la cuestión de la superación de la separación entre política y moral además del *principio ético* trae consigo el fondo concreto de ñla política en actoò, de aquella realmente existente que la de ñla fuerza y consensoò, ñautoridad y la hegemoníaò, ñviolencia y civilizaciónò individual y universal.

En otro texto también clásico del *Cuaderno* sobre Maquiavelo, a la cuestión de la *doble perspectiva* Gramsci la representa *traducida* a la medida de vicisitud personal que sin embargo toca a algo de fondo, que es el lugar y la situación del individuo en de la lucha:

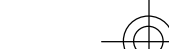
> Algunos redujeron la teoría de la doble perspectiva a algo mezquino y banal, a nada más que dos formas de inmediatez que se suceden mecánicamente en el tiempo con mayor o menor proximidad. Puede, al contrario suceder que cuanto antes la primera ñperspectivaò es ñinmediatísimaò, elementalísima, tanto más la segunda debe ser ñlejanaò (no en el tiempo sino como relación dialéctica) compleja, elevada [é ] puede suceder como en la vida humana que cuánto más un individuo está obligado a defender la propia existencia física inmediata, tanto más sostiene y se plantea desde el punto de vista de los complejos y más elevados valores de la civilización y de la humanidad.[47]

Un asunto más, inherente al maquiavelismo gramsciano que merece ser comentado en lo particular, es el caso del Cuaderno 15[48] que vimos contiene 14 parágrafos con el título *Maquiavelo*, de los cuales cuatro (Cuaderno 15 §11, §15, §17, §25 de marzo a junio 1933) [pp. 187-189, 192-193, 193-194,199-200, Tomo 5] son relacionados con el concepto de *revolución pasiva*. Es interesante señalar aquí que al interior de esas notas a pesar del título, no hay

[47] Cuaderno13, §14 [p. 30, Tomo 5].

[48] Fuera del *Cuaderno* explícitamente dedicado a Maquiavelo, el Cuaderno 13, (además de las versiones preliminares) en los *Cuadernos sucesores* de éste último, o sea en los Cuadernos 14, 15 y 17 hay textos de *hechura única* (B) que en su conjunto constituyen una síntesis del tema Maquiavelo de los *Cuadernos* como tales. (Anteriormente hemos revisado notas de los Cuadernos 17 relativos a Renacimiento ï Humanismo y del Cuaderno 14, a asuntos centrales como la interpretación de la obra maquiaveliana acorde con la filosofía de la práxis).







mención directa alguna a Maquiavelo como tal, cosa en apariencia extraña y sin embargo la explicación es fácil y de largo alcance: Hace mucho se constató que el concepto de revolución pasiva, se encuentra en el centro de cada uno de los *Cuadernos especiales,* traducido en los niveles historiográfico, político y filosófico.[49] En el caso que nos ocupa del Cuaderno 15, lo que hace el autor poniendo como título el nombre de Maquiavelo en parágrafos de hechura única que profundizan textos precedentes sobre el concepto de *revolución pasiva,* es ubicar a éste último como un concepto por excelencia *político* que pertenece al área de la ciencia que Maquiavelo inauguró. En otras palabras, relacionar a Maquiavelo con la revolución pasiva así sea a nivel de título, no hace más que confirmar que ésta, sin dejar de ser, por su lugar en la filosofía de la *praxis*, un concepto filosófico ï historiográfico, es antes que nada el componente central de *la ciencia de la política* de origen maquiaveliano.[50]



En el mismo Cuaderno 15, la observación de la actitud de los protagonistas del *Risorgimento*, la ñhistoria en actoò, lleva a una síntesis enriquecida de anteriores definiciones de la revolución pasiva, incluido su componente esencial, el *transformismo,* y la comparación de aquel concepto con *la guerra de posiciones*:

> Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por tanto deviene la matriz de nuevas modificaciones [é ].[51]

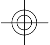


[49] Kanoussi, D. y Mena, Javier (1985) *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel,* UAP, México.

[50] Cuaderno 15, §11 [pp. 187-189, Tomo 5] *Maquiavelo*. Hay que recordar que la principal cronología correspondiente al tema de *revolución pasiva* aparece prácticamente al inicio de la escritura, en la nota del Cuaderno 1 §44) [pp. 106-120, Tomo 1] y a partir de entonces sigue a lo largo de los *Cuadernos* concentrándose en los siguientes parágrafos: Cuaderno 8, §225 [pp. 337-338, Tomo 3] junio 1932; Cuaderno 10, §1-§6 [pp. 116-124, Tomo 4] 1932; Cuaderno 10, §61 [pp. 231-234, Tomo 4] febrero 1933; Cuaderno 15, §11, §15, §17 [pp. 187-189, 192-193, 193-194, Tomo 5] mayo-junio 1933; y el clásico sobre *Risorgimento* en el Cuaderno 19, §24 [pp.386-406, Tomo 5] de febrero 1935.

[51] Cuaderno 15, §17 [pp.193-194, Tomo 5] *Maquiavelo*. La revolución pasiva ejemplificada en el Risorgimento el cual es una ejemplificación ñdel problema teórico de cómo debía ser entendida la dialéctica planteada en la *Miseria de la Filosofía*ò. Dada la importancia del tema que se ha examinado en otras permítaseme copiar una página extraída de anterior trabajo sobre lo mismo que resume el tema de manera simple: la revolución pasiva para Gramsci es la forma concreta de *cómo surge el movimiento de una determinada estructura*: Primero es la forma política finalmente





Esta revisión somera de algunos de las principales ideas del maquiavelismo gramsciano no puede ser terminada sin tocar un tema que Gramsci comparte con los demás estudiosos; es una cuestión que lógicamente (lo mismo que el tipo de validez de su pensamiento) antecede toda reflexión sobre la obra de Maquiavelo: la del *lugar de éste en la historia de las ideas*. Es decir el de si el pensamiento de éste debe ser apreciado sólo en relación con su época o si puede tener algún valor transhistórico, ñuniversalò. En realidad se trata del enfoque filosófico y teórico respectivo al que se somete el estudio de Maquiavelo ï sea historicista o liberal.

Hemos tenido oportunidad de constatar como algunos de los estudiosos de varias tendencias ven a la obra de Maquiavelo únicamente ligada a su época y ajena al presente. Es el caso del historicismo de los siglo XIX y XX, por ejemplo de Ranke a Meinecke, lo mismo que de la corriente actual llamada ñrepublicanaò a pesar de que ésta se considera heredera del ñrepublicanismoò de Maquiavelo (propio de los *Discursos* de los que dicha corriente piensa es su obra por excelencia, mientras que el *Príncipe*, una obra menor, de coyuntura, apología del autoritarismo y la razón de Estado).

El maquiavelismo gramsciano proviene de otro tipo de interpretación, (en parte de De Sanctis), la que él mismo llama ñdemocráticaò sin por ello derivar de las ideas rousseaunianas. Sin dejar de tomar en cuenta el trabajo de siglos anteriores como Foscolo, De Sanctis (y no sólo), Gramsci fundamenta su maquiavelismo en una original *historización* contraria a la lectura historicista ï conservadora. Como lo había establecido en su primera nota,[52] el arte de la política de Maquiavelo es traducción de la filosofía de su tiempo, o sea traducción en política de la concepción del mundo de la época.

---

descubierta por la burguesía para llevar adelante la conquista del poder pero no solo: es igualmente la forma política que permite conservar el poder, el reformismo preventivo de los Estados modernos (americanismo y corporativismo). La revolución pasiva finalmente es una abstracción *históricamente determinada* del proceso por el que en la realidad sucede la tendencial identidad entre filosofía e historia, filosofía y política, estructura y superestructuras. Aún más: a través de esta categoría Gramsci en un primer momento analiza e interpreta el modo de surgir de un movimiento histórico al interior de una estructura determinada. Se trata de la formación - consolidación y defensa del bloque histórico burgués; pero se refiere también al proceso por el que dicho grupo económico portador de una función productiva arriba al nivel superior fundando un nuevo tipo de Estado (ñhoyò en la URSS) desarrollando un conjunto de superestructuras nuevas expandiéndose hacía una nueva sociedad civil; y esto sea durante el pasado del Risorgimento como en la actualidad (americanismo-sovietismo).

[52] Cuaderno 1, §10 [pp. 76-77, Tomo 1].

Al mismo tiempo, e independientemente de su carácter histórico, en el pensamiento de Maquiavelo, Gramsci detecta elementos permanentes, constantes, que serán su legado, su valor universal; elementos que por eso mismo pueden y deben ser integrados en la filosofía de la *praxis*.

En resumen la índole histórica del pensamiento de Maquiavelo no significa que su validez sea históricamente limitada sino que se trata de un pensamiento a la altura de la época, de la situación italiana y europea ïcomo decía su maestro De Sanctisï se deben de ñextraer normas para la construcción de un Estado fuerteò. Si bien Maquiavelo es ñhombre de su tiempoò y su política representa (traduce) la filosofía de éste, en su obra se encuentran elementos de validez universal, sobre todo la idea de la *hegemonía.* La perspectiva gramsciana en el estudio ñdel más clásico maestro de política para las clases dirigentes italianasò[53] está enmarcada así en los dos ejes metódicos, la historicidad y la universalidad y ello porque partiendo del carácter histórico de la obra es imposible no percibir su universalidad, sus rasgos ñjacobinosò, expresión ideal y ñprácticaò de la *hegemonía;*[54] condición indispensable a su vez a la construcción de todo Estado nuevo, tanto durante el inicio de la Modernidad que teorizó Maquiavelo, como durante su posible superación que teorizó Marx.[55]

## Bibliografía

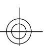

- Ciliberto, Michele, (1982), *Filosofia e politica nel novecento italiano,* De Donato, Bari.
- ïïï (1994) ñReforma y Renacimiento en los Cuadernos de Gramsciò, (traducción Cristina Ortega) *Dialéctica*, 17, núm. 26, pp. 82-113.


[53] Cuaderno 1, §44 [pp. 106-120, Tomo 1] *Dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno* febrero-marzo 1930.

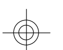
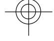
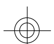
[54] El ejercicio ñnormalò de la hegemonía en terreno ya clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran de varias maneras, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, al contrario buscando de obtener que la fuerza aparezca apoyada sobre el consenso de la mayoría, expresado por los así llamados órganos de la ñopinión públicaò ïperiódicos y asociacionesï los cuales por ello en ciertas situaciones son multiplicados artificialmente. Entre el consenso y la fuerza está la corrupción ï fraudeò.



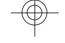
[55] Poco antes Gramsci había definido a su manera a la política: ñLa cuestión qué cosa es la política o sea qué lugar debe tener la actividad política en una concepción del mundo sistemática (coherente y consecuente) en una filosofía de la praxis es la primera cuestión por resolver en un tratado sobre Maquiavelo porque es la cuestión de la filosofía como cienciaò Cuaderno 8, §61 [pp. 248-249, Tomo 3], Maquiavelo, A, febrero 1932; C: Cuaderno 13, §10 [pp. 24-25, Tomo 5].



- Donzelli, C. (1981), ñIntroduzioneò *en* Gramsci, A., *Cuaderno 13, Noterelle sulla politica del Machiavelli*, Einaudi, Turín.
- Gramsci, Antonio, (2003), *Cartas de la cárcel 1926-1937*, ed. a cargo de Dora Kanoussi, traducción Cristina Ortega, Ediciones ERA, México.
- ïïï (1999), *Cuadernos de la cárcel*, 6 tomos, traducción de A. M. Palos, revisada por J. L. Gonzalez, ERA-BUAP, México.
- Kanoussi, Dora (2000), *Una introducción a los Cuadernos de la cárcel*, Plaza y Valdés, México.
- Kanoussi¸ Dora (2007), *Los Cuadernos filosóficos: de Bujarin a Maquiavelo*, Editorial Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Kanoussi, D. y Javier Mena (1985), *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, UAP, México.
- Mariani, Mario (1916), *Il ritorno di Machiavelli*, Soc. editoriale italiana, Milano.
- Toffanin, Giuseppe (1929), *Ché cosa fu lôUmanesimo*, G. C. Sansoni, Firenze.
- Rossi, Vittorio (1931), ñIl Rinascimentoò, *Nuova Antologia*, 16 novembre 1929, 2° ed., *id*. *Il Quattrocento*, Milano,
- Villari, Pasquale [1883]( 1927), *Machiavelli e i suoi tempi*, bajo el cuidado de Michele Scherillo, ed. Ulrico Hoepli, Milán.


148 BLANCA



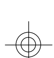


# *IL PRINCIPE* Y SUS CONTRATIEMPOS: DE SANCTIS, CROCE Y GRAMSCI

**Alvaro Bianchi [1] / Daniela Mussi [2]**

A partir de la constitución de la moderna nación italiana, a mediados del siglo XIX, se volvió característico del pensamiento político de la península la apelación constante a la reconstrucción de una tradición intelectual nacional. Esto fue parte de los desafíos de la construcción de un nuevo orden político y social que orientaba, entre otras cosas, el retorno a la historia del Renacimiento y a la figura de Nicolás Maquiavelo. Después de todo, el autor de *Il Principe*, que no había otra cosa ñmás difícil de hacer, más dudosa de alcanzar, o más peligrosa de manejar que ser el introductor de un nuevo ordenò que edificar un nuevo Estado.[3] A pesar de ser contemporáneo de grandes navegaciones, Maquiavelo consideraba que encontrar ñnuevos métodos y nuevos ordenesò, era tan peligroso como aventurarse a descubrir los mares o a las tierras desconocidas.[4]

En general, el ambiente cultural italiano buscaba intensamente, desde finales del siglo XVIII, reconstruir los más diversos aspectos de la historia de la península, para explicar el origen de sus problemas y afirmar una tradición gloriosa. Se puede mencionar, por ejemplo, la difusión de numerosos ñestudios históricosò sobre la nación italiana, a inicios del siglo XIX, como los dos conocidos volúmenes de la *Storia dôItalia* de Cesare Balbo (1830) y la compilación de *Historiae patriae Monumenta* (1836), ambos publicados en Turín, o, incluso, la extensa *Storia dôItalia del Medio Evo*, de Carlos Troya (1939).



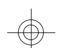
[1] Profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp).

[2] Doctorante en Ciencia Política de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp).

[3] Machiavelli, Niccólo (1971), *Tutte le opere,* Sansoni, Florencia, p. 265.

[4] Machiavelli, *op. cit.,* p. 76.





A mediados del siglo XIX, el desarrollo de las investigaciones históricas había puesto de manifiesto un área de especialización, resultado del trabajo continuo de los intelectuales italianos.[5] Ese es el caso, por ejemplo, de *Storia delle Belle Lettere en Italia*, de Paolo Emiliani-Giudici (1812-1872), publicada en 1844, la cual en 1855 se llamaría *Storia della Letteratura italiana*, reconocida en el medio intelectual como ñel esfuerzo, entre nosotros, de una investigación filosófica sobre el desarrollo literario de la naciónò.[6] O incluso *Gli eretici dôItalia*, del historiador católico Cesare Cantú (1865), obra erudita sobre la reforma protestante en la península. La obra más importante de ese período fue la *Storia dei Musulmani di Sicilia*, de Michele Amari (1854), la cual procuraba aplicar el método crítico-filológico alemán al estudio de los asuntos italianos.

Lo que esa literatura histórica tenía en común era una valoración de la idea de nación, que pasó a ser la clave a partir de la cual el patriotismo se convirtió en ñel sistema dominante de la crítica en Italiaò.[7] Un exponente de esa corriente era Vincenzo Gioberti, que pretendía afirmar en su trabajo la existencia de una supremacía civil de los italianos sobre Europa. En su opinión, la primacía de la península sobre el resto del continente se evidenciaba en la institución eclesiástica, que desde su sede en Roma, dirigía culturalmente la civilización cristiana. Su obra *Del primato morale e civile dei italiani*, escrita en 1842, consistía, así, en ñun sistema político-filosófico en el que se interpretaba el universo y su historia para un uso especial y en beneficio de Italia.ò[8]

Manteniendo este patriotismo, la historiografía política y militar ganaría fuerza pocos años más tarde con la publicación de seis volúmenes de la *Storia della monarchia piemontese*, escrita por Ercole Ricotti. En el sexto volumen de su *Storia*, Ricotti observó el papel que, en el contexto del debilitamiento

[5] Mazzoni, Guido (1949), *Storia Letteraria dôItalia, Lôottocento*, Vallardi, Milán, p. 1127, véase De Sanctis, Francesco (1897), *La letteratura italiana nel secolo XIX: scuola liberale ï scuola democrática*, Vecchiarelli Editore, Roma (edizione anastatica dellôed. A. Morano), p. 383.

[6] Mazzoni (1949), *op. cit.*, p. 1128. La historiografía representada por Emiliani-Giudici y muchos otros, sin embargo, mantuvo la dependencia de objeto histórico en relación con una interpretación doctrinaria, no se liberó de los prejuicios clericales (Sapegno, Natalino [1992], *Ritrato di Manzoni*, Laterza, Roma-Bari, p. 197).

[7] Villari, Pasquale (1907), *Studies, historical and critical*, Scribner, New York, p. 173.

[8] *Ibid*., p. 174.

de la Iglesia Católica, tuvo la entrada de los llamados países de la reforma (protestante) en el ñequilibrio internacional europeoò, asegurado por la Paz de Westfalia (1648), y el efecto que esto tuvo en la consolidación de los Estados nacionales en el siglo XVII:

> Esta novedad fue el principio y la señal, entre muchos otros, lo que poco a poco el pueblo comenzó a desear y los Príncipes comenzaron a promover, con el fin de reconstruir la sociedad civil sobre las bases verdaderasò y complementa: ñAlgunas de ellas se llevaron a cabo plenamente, con la ayuda máxima y terrible de la Revolución Francesa, otras fueron esbozadas, y otras realizados por medio de las transiciones temporales y acuerdos.[9]

La historia de las ideas políticas, a su vez, encontraría su lugar con la publicación del exiliado italiano Giuseppe Ferrari, de su curso de *Histoire de la raison dôEtat* (1860). En esa obra, Maquiavelo ocupaba un lugar destacado como un revolucionario, defensor de la unidad italiana y del poder popular. Ferrari presentaba al secretario florentino como representante de ñuna ciencia exclusivamente italiana, para la cual invocaba la liberación y grandeza de la



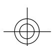

penínsulaò.[10] Justamente por eso, dicho autor representaba a Maquiavelo como un intelectual derrotado en su época e incapaz de estimular un amplio movimiento intelectual de regreso a su propia obra.

En el contexto en el que Ferrari escribió, también apuntaba otro sentido sobre la derrota de la ciencia de Maquiavelo: las revoluciones de 1848 en la península italiana habían sido aplastadas por las fuerzas de la reacción, las aristocracias locales seguían al mando de la política, los ejércitos españoles permanecieron en Nápoles y Pío Papa IX había traicionado a todas las esperanzas que los liberales habían depositado en él. Los señores, la Iglesia y las potencias extranjeras, todo aquello que Maquiavelo quería derrotar, dominaron la península durante el siglo XIX. Por otra parte, en el pensamiento dominante entre los contemporáneos, el secretario florentino permanecía como la encarnación de la inmoralidad, el ateísmo y el despotismo.

Sin embargo, a pesar de la derrota inicial, la unidad italiana había comenzado su marcha. Desde 1859, el *Risorgimento* italiano ganaría un nuevo

[9] Ricotti, Ercole (1869), *Storia della monarchia piemontese*, G. Barbèra, v. IV, Firenze, p. 27.

[10] Ferrari, Giuseppe (1949), ñMachiavelli giudici della rivoluzione deônostri tempiò en *Opuscoli politici e letterari ora per prima volta tradotti*, Elvetica, Capolago, p. 115.



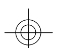
impulso y culminaría con la derrota del papado y la construcción de una nueva nación entre 1861 y 1871. A lo largo de esta década, un período de triunfo de la unificación, es que fue preparado el regreso definitivo de Maquiavelo a la cultura italiana.[11] La renovación de la historiografía y la ciencia política italiana no dejó de ser, un reencuentro con la tradición maquiavélica. El *Risorgimento* fue, también, el renacimiento de Maquiavelo.

Este ensayo busca analizar tres momentos de ese retorno, que fueron, al mismo tiempo, intentos de ajuste de cuentas con la historia de Italia que se remonta al siglo XVI, cristalizadas en las obras de Francesco de Sanctis (1817-1883), Benedetto Croce (1866 - 1952) y Antonio Gramsci (1891-1937).

## Renascimento versus Risorgimento: Francesco De Sanctis

Francesco De Sanctis participó activamente en las luchas por la independencia y la unidad de la península. El 15 de mayo de 1848, inicio de la llamada Revolución de Siciliana, fue detenido en Nápoles por las fuerzas del gobierno de Fernando II, el mismo día en que su casa fue baleada y uno de sus mejores estudiantes, Luigi La Vista, fue fusilado. El crítico literario pasó tres años en la cárcel en *Castel dellôUovo* y, a partir de 1851, comenzó un largo período de exilio: permaneció durante algunos años en Turín, donde fue profesor de literatura en la Universidad; a partir de 1856, De Sanctis llegó a Suiza, donde permaneció hasta 1860 como profesor en el Politécnico de Zurich. Durante este período, derrotado y exiliado, comenzó a dejar atrás todos los lazos con un patriotismo concebido abstractamente ïcomo aquél que estuvo presente en Giobertiï y procuró pensar la ñrealidad de los hechosò y la preparación efectiva de las nuevas generaciones para las nuevas luchas por la unificación

[11] Un retorno marcado por un intento de unir y superar dos ñestilosò de interpretación recurrentes en Europa: uno marcado por el carácter ñpatrióticoò y ñpolíticaò, tal como el historiador alemán Georg Gervinus (1805-1871), cuya ñadmiración por Maquiavelo le llevó a preguntarse sobre lo que un historiador debería hacer en las condiciones que prevalecen en Alemaniaò en el contexto problemático de su unificación imperial (Craig, Gordon A. [1972], ñGeorg Gottfried Gervinus: The historian as activistò *Pacific Historical Review*. vol. 41, núm. 1, pp. 3-4); y otra que buscaba valorizar el pensamiento del secretario florentino, su carácter científico capaz de renovar el cristianismo y reconciliar la religión con el hombre modernoò o, viceversa, como ñcristianismo espiritual y viril (...) capaz de animar a la cienciaò, como en Saint-René Taillandier (1817-1879) (Taillandier, Saint-René [1860], *Histoire et philosophie religieuse*, Michel Lévy Frères, Libraries Editeurs, Paris, pp. XI-XII y Ferrieri, Pio [1888], *Francesco De Sanctis e la critica letteraria*, Hoepli, Milano, p. 300).

que iniciaban.[12] Ese fue el contexto que preparó su apropiación del pensamiento de Maquiavelo.

Entre su regreso a Italia en 1860, y el final de la unificación nacional ïcon la anexión de Venecia y Roma, en 1871ï, el proyecto de investigación desanctiano se desarrolla enormemente, teniendo su punto más alto con la publicación de la *Storia della Letteratura italiana*, ñel más grande libro de historia del *ottocento* italiano sobre la civilización italiana modernaò.[13] Con esta obra, De Sanctis se dedicó especialmente a la representación de la ñgloriaò de la unificación nacional italiana que se completó en la figura del secretario florentino: ñen el momento que escribo, las campanas suenan fuerte, y anuncian la entrada de los italianos en Roma. El poder temporal colapsa. Y si grita óvivaôla unidad de Italia. Gloria a Maquiaveloò.[14] Así, Sanctis inauguraba, en su *Storia*, un tipo de maquiavelismo que integraba, a través de la crítica literaria, las ideas del secretario florentino a la cultura italiana en el contexto de la consolidación de la unificación de Italia.

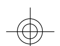
Este ejercicio era, también, un punto de inflexión historiográfica en relación con la interpretación clerical y positivista, muy influyente en la vida intelectual italiana y europea del siglo XIX. Estas ñdoctrinas contra las cuales De Sanctis se posicionóò constituían ñlos síntomas de la fase de la reacción y la transiciónò, lo que explica, por una lado, que las ñinvestigaciones en el campo de económico, pedagógica y social y, sobre todo, en la sociología, buscaran tener una nueva forma de existencia y formular un ideal nuevoò.[15]

[12] Villari (1907), *op. cit.*, p. 173.

[13] Tessitore, Fulvio (1979), *Comprensione storica e cultura*: revisione storicistiche, Guida, Napoli, p. 237. La idea del libro nació de una propuesta formulada en 1868 por el editor Antonio Morano para que De Sanctis escribiera ñun manual de literatura italiana para los liceosò, a partir de la compilación de material existente y añadiendo algunos nuevos textos (Sapegno (1992), *op cit.*, p. 184). Para la composición de su *Storia*, el crítico eligió ñuna solución de compromisoò en la que se mantenían algunas brechas, desproporciones, textos incompletos, por lo que es ñbastante ineficaz con respecto al objeto humildemente informativo y educativa que inicialmente se había propuesto el escritorò (*ibidem*). Las incomplitudes analíticas de De Sanctis eran resultado de las fuertes críticas que éste hacía al método de las corrientes literarias de su tiempo: los retórico-formalistas tradicionales, pasando por la perspectiva psicológica francesa, anecdótica y empírica, y también por la crítica idealista alemana, que hizo de la ñhistoria encarnadaò algo ñindependiente del espacio y del tiempoò (Guglielmi, Guido [1976], *Da De Sanctis a Gramsci: Il linguaggio della critica*, Il Mulino, Bologna, p. 21; Muscetta, Carlo [1978], *Francesco De Sanctis: lo stato unitario e lôetà del positivismo*, Laterza, Roma-Bari, p. 38).

[14] De Sanctis, Francesco (1973), *Storia della letteratura italiana*, UTET, Torino, p. 551.

[15] Wellek, René (1978), ñIl realismo critico di De Sanctisò en Cuomo, G. (coord.) *De Sanctis e Il realismo*, Giannini Editore, Napoli, pp. 41-42.

Después de todo, el positivismo contenía un tipo de realismo que se desarrolló en protesta contra el abuso de las formulaciones clericales, teológicas y metafísicas, para la explicación de los fenómenos humanos en Italia.[16] De Sanctis percibe, sin embargo, que ñel sentido de lo real, de lo verdadero, la popularidad de la materia, la naturaleza de la expresiónò fanatismo planteados por el ñpositivistaò eran ñmás una promesa que hechosò, que, de alguna manera, se explicaban también en la lectura que Ferrari tenía de Maquiavelo.[17]

En este sentido, para la revitalización del pensamiento de Maquiavelo, ñDe Sanctis refutaba la noción de sistema, es decir, la concepción sistemática de la filosofía y del pensamiento en generalò y colocaba la importancia que ñdel núcleo problemáticoò de una nueva cultura como clave para comprender la originalidad de las ideas del secretario florentino.[18] La verdad es algo efectivo y, por lo tanto, la forma de investigar debe combinar la experiencia y la observación. Al mecanismo vacío basado en la combinación de la inteligencia abstracta encarnada en la supuesta existencia de lo ñuniversalò, el Maquiavelo desanctiano oponía la concatenación de hechos, causas y efectos. Por lo tanto, ubicaba a los hechos no sólo como accidentes, sino como originarios de la actividad humana, como hecho intelectual y argumentativo.[19] Este fue el maquiavelismo que proyectaba en el siglo XIX una imagen unificada de la actividad científica y política, como un ejemplo y referencia para las clases dirigentes del *Risorgimento*. A esa recuperación histórica De Sanctis relacionaba directrices autobiográficas, es decir, buscaba actualizar de Maquiavelo lo que consideraba indispensable ñen el campo de la nueva cultura europeaò.[20] Para una nueva cultura en el contexto

[16] *Ibid*., p. 41.

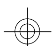
[17] *Ibid*., p. 43; ver Savarese, Gennaro (1983), ñIntroduzioneò en De Sanctis, Francesco, *La Giovinezza*, Guida, Napoli, pp. 10-11. Gramsci, en sus *Cuadernos de la Cárcel*, sigue este razonamiento: ñFerrari estaba, en gran parte, fuera de la realidad concreta italiana: se había afrancesado demasiado (...) adaptaba a Italia los esquemas franceses (é ) Puede decirse que Ferrari se encontraba, en relación con Italia, en la posición de un ñmiembro de posteridadò: el suyo era, en cierto sentido, un ñconocimiento del futuroò. A esta posición, Gramsci oponía a Maquiavelo: ñel político, por el contrario, debe ser un realizador ñefectivo y actualò, ñtraducir el ñfrancésò al ñitalianoò, ñincidir en el movimiento realò, y no crear ñsectas y escuelitasò. Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la Cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 1, § 44, p. 110, Tomo 1.

[18] Scrivano, Riccardo (1978), ñDe Sanctis tra idealismo e positivismoò en Cuomo, G. (coord.), *De Sanctis e Il realismo*, Giannini Editore, Napoli, p. 163.

[19] De Sanctis, F. (1973), *op. cit.*, pp. 526-527.

[20] Scrivano (1798), *op. cit.*, p. 165.





de la unificación, fuera también ñindígena o nativaò, era necesario para evitar toda forma de intelectualismo y llevar a cabo una relación dialéctica entre teoría y práctica.

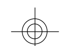
En ese sentido es como De Sanctis retomaba la idea de ñver las cosas efectivasò con el espíritu de Maquiavelo, a través de la ñbúsqueda de los elementos reales de existencia.ò[21] Se puede decir que estaba buscando en el pensamiento maquiaveliano las debilidades del *Risorgimento* del siglo XVI las herramientas para construir un programa político-intelectual para intervenir en el *Risorgimento* del siglo XIX.[22] El punto culminante del pensamiento maquiaveliano, bajo la óptica de De Sanctis, fue precisamente su actitud crítica hacia las élites políticas e intelectuales en la Italia del Renacimiento. Este período fue visto comúnmente como un momento en el que se reclama la autonomía y la libertad, pero Maquiavelo se dio cuenta de que éstas no se convirtieron en la autonomía y libertad concretas: era un momento de afirmación de la autonomía del hombre y de la política como ñcienciaò, sin que esa autonomía existiese concretamente, como práctica.

Al lado de la *Storia*, en este sentido, es esencial tener en cuenta el discurso *Scienza e Vita*, pronunciado como apertura del año escolar en noviembre de 1872 en la Universidad de Nápoles, en donde De Sanctis comenzó a enseñar. Aquí, aparecía la idea del Renacimiento como una época de esplendor intelectual y artístico pero, al mismo tiempo, de decadencia moral, religiosa y civil.[23] Italia, a finales del siglo XV, estaba en el más alto grado de poder, de riqueza y de gloria. En las artes, las letras y las ciencias alcanzaron un sentido de que pocas naciones privilegiadas conseguirían, y que estaban muy lejos de

[21] *Cfr. Ibid*. p. 164.

[22] Esa operación teórica encontraba un fuerte apoyo en el hecho de que en el léxico del siglo XIX, el movimiento intelectual de los siglos XV y XVI es denominado de Risorgimento (Ressurgimiento). Es sólo a partir de la influencia de Jacob Burckhardt (1818-1897) que el concepto de *Rinascimento/Renaissance* se afirma. Para evitar confusiones innecesarias el término italiano *Risorgimento* se traduce por ñRenacimientoò, siempre que se refiriera a los siglos XV y XVI. Cuando se hace referencia al siglo XIX la palabra se mantendrán en el idioma original.

[23] Ver De Sanctis, Francesco (1961), ñLa scienza e la vitaò en *Opere*, Ricardo Ricciardi, Milano-Napoli. Momento con el que la Reforma protestante contrastaría más tarde: incluso si eso significaba un ñretroceso culturalò en el sentido artístico en Europa, desde el punto de vista del progreso moral y civil significaba un progreso en la medida en que sostenía la libertad de conciencia e impulsaba el desarrollo de los Estados-nación (ver Barbuto, Gennaro M. [2000], *Ambivalenze del moderno: De Sanctis e le tradizioni politiche italiane*, Liguori Editore, Napoli, p. 45).

otras naciones, a las que llamaban, con soberbia, como ñbárbarasò. Sin embargo, el primer grito de estos bárbaros, señalaba, Italia inmediatamente declinaría, se derrumbaba.[24]

Para De Sanctis, el Renacimiento fue una época en la que la vida intelectual trató de recuperar sus fundamentos en la vida de los antiguos, la polis griega y la antigua República romana.[25] Pero había faltado a los renacentistas italianos el sentimiento nacional y ñeran movidos por un sentimiento más alto, se sentían cosmopolitas y benefactores de la humanidad, mientras vivía entre ellos, el holocausto.ò[26] La invasión de la península por los franceses en 1494 señalara lo que estaba por venir. En 1527, el saqueo de Roma y el encarcelamiento del Papa Clemente VII consumarán la decadencia italiana.



Contra el cosmopolitismo de renacentistas, De Sanctis buscaba en Maquiavelo el punto más alto de la formulación sobre el conflicto entre la vida intelectual y la vida política. Para De Sanctis, *Il Principe,* el libro el más conocido del secretario florentino, traducido a muchos idiomas y base del juicio de su vida y su trabajo, se evaluó, a lo largo de la historia, no por su consistencia lógica y científica, sino a través de un valor moral influido por la visión del mundo clerical.[27] Esta ñvaloraciónò había causado que el ñmaquiavelismoò llegara a ser ampliamente identificado como una doctrina de la tiranía, la justificación pura y simple de los medios por los fines. Esta imagen se proyectó y fue, por ejemplo, el argumento esencial del *Anti-Machiavel* escrito por Federico II, emperador de Prusia, en 1739, que pretendía ñhacer la defensa de la humanidad en contra de ese monstruo que quiere destruirla.ò[28]

Al escribir sobre Maquiavelo a finales del siglo XIX, De Sanctis pretendía construir una imagen alternativa e integral de aquel, ñencontrar los fundamentos de su grandezaò, y con ello, ñun estudio sobre la literatura se convertía en un estudio sobre la humanidad y sobre el pensamiento de la humanidadò, con el objetivo de comprender el pasado y el presente del *Risorgimento.*[29] Se trataba

[24] De Sanctis, F. (1974), *Saggi*, UTET, Torino, p. 207.

[25] De Sanctis, F. (1961), *op. cit.,* p. 1047.

[26] De Sanctis, F. (1974), *op. cit.,* p. 208.

[27] Ver De Sanctis (1973), *op. cit.*

[28] Frédéric II (1741), *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel, publié par Mr. de Voltaire, Nouvelle édition, où lôon a ajouté les variations de celle de Londres,* Jacques La Caze, Amsterdam.

[29] De Sanctis, F. (1973), *op. cit.,* p. 515; Villari (1907), *op. cit.* p. 171.



de una operación compleja y con un sentido claramente histórico-político, pues después de todo, la reformulación de la tradición literaria nacional era un momento crucial en la construcción de la propia nación. Con este fin, la reconstrucción del lugar del secretario florentino en la cultura nacional de la península fue llevada a cabo a partir de la comparación con otro intelectual florentino del Renacimiento, el diplomático e historiador Francesco Guicciardini (1483-1540), autor, entre otros, de la monumental *Storia dâItalia*.

El pensamiento de Guicciardini fue tomado también en el contexto del *Risorgimento*, a partir de la publicación en varios volúmenes de su *Opere-Inedite*, un conjunto de ensayos y una parte importante de su correspondencia como diplomático de Florencia, entre 1857 y 1867.[30] La motivación principal para este regreso *risorgimentale* a Guicciardini era buscar su acercamiento con Maquiavelo.[31] Esto se hacía debido a la suposición de que en ambos había un ñpensamiento constitucionalò al cual Maquiavelo contribuía por medio del ñarteò de la política, mientras que Guicciardini como ñcienciaò.[32] No obstante, se reconocía una ñsensible discrepanciaò en relación con el gobierno ñatemperado por las leyesò y por la prudencia, defendidos por Guicciardini, y el gobierno popular y virtuoso defendido por Maquiavelo.[33]

En su artículo *Lâuomo del Guicciardini*, publicado en 1869 en la revista *Nuova Antologia* 1869 con comentarios a la publicación de *OpereInedite* de Guicciardini, De Sanctis, enfatizó precisamente estas discrepancias, y cuestionó la afirmación de los presupuestos comunes. Para él, era común observar en el pensamiento de Guicciardini ï tal como sucedía en Maquiaveloï con precisión

[30] Esta publicación fue iniciativa de sus descendientes, los condes Piero y Luigi Guicciardini, con objeto de destacar que la importancia histórica y política del diplomático ñno era inferior a las obras de Maquiaveloò (Guicciardini, Francesco [1857], *Opere Inedite*, Barbera, Bianchi e Comp., Firenze, v. 1, p.VII). Esta interesante publicación inédita de los ñdocumentos secretosò de Guicciardini, custodiados por más de 300 años por su familia, cabe destacar el ensayo *Considerazioni intorno al Discursos de Maquiavelo sopla del la prima deca de Tito Livio* (ver Teixeira, Felipe Charbel [2007], ñO melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise da políticaò en *Dados ñRevista de Ciências Sociais*, vol. 50, núm. 2, p. 326). En este sentido, Guicciardini concentró su atención en los principales capítulos de los *Discorsi*, es decir, aquellos en los que Maquiavelo ñtrata los más importantes argumentos sobre la ciencia y el arte del Estadoò (Guicciardini [1857], *op. cit.*, p. XXV).

[31] Ver Mancini, Pasquale S. (1852), *Machiavelli e la sua dottrina política*, Tip. Economica ñLampato, Barbieri e Comp, Torino.

[32] Guicciardini, F. (1857), *op. cit.*, p. XXVI. Ver Mancini (1852), *op. cit.*, p. XLIV.

[33] *Ibid.*, p. XXV, ver Teixeira (2007), *op. cit.*, p. 327.

y con el sentido exacto las condiciones italianas durante el Renacimiento. Sin embargo, este enfoque era limitado por el hecho de que, a diferencia del secretario florentino, ñsu conciencia estaba vacía y petrificadaò.[34] El diplomático florentino, enfatizaba la separación entre la filosofía y la *praxis*, y afirmaba que ñel conocimiento no se pone en acciónò. Así, mientras que Guicciardini fue un amante de la libertad con orden, de la secularización de la política, de la independencia y de la unidad italiana, ese amor era platónico y su voluntad impotente.[35] Este ñhombre positivo, que sólo se preocupa por lo particularò era, para De Sanctis, a penas ñla primera etapa de realismoò.[36]

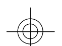
El realismo de Guicciardini, por ser ñsólo particularò, se convirtió en abstracto; no implicaba sentimientos vivos y fuerzas operantes; estaba formado por ideas y opiniones, y nunca por un programa o un plan. El hombre sabio definido y defendido por Guicciardini no era, por tanto, un hombre de acción. La inteligencia no estaba dirigida a dirigir una práctica especifica; se trataba sólo de sabios conscientes de los peligros que enfrentaban, superiores a sus compatriotas que no percibían dichos peligros, y llenos de desprecio por los hombres comunes que no poseían un ojo entrenado y mente aguda como la suya. Pero toda esa inteligencia sólo le permitía ser irónico. Nada más.

El pensamiento de Maquiavelo, a su vez, asumía toda su fuerza porque estaba también dirigido a una dimensión colectiva, universal. Tenía la idea de que Italia no podría mantener su independencia, sin unidad interna, o en gran medida, en virtud de un príncipe.[37] Para De Sanctis, en este sentido, el Renacimiento maquiaveliano era capaz de proyectarse hacia el futuro, hasta el siglo XIX en Italia, como una referencia para el *Risorgimento*. Después de todo, ya en su tiempo, Maquiavelo se percata de que entre los intelectuales italianos tenían el arte y la filosofía, pero carecían de la ciencia y el arte de la política.

Para De Sanctis, el tiempo de Maquiavelo inauguraría el intelecto ñmaduroò que adquiría conciencia de su propia autonomía y se distinguía de todos los elementos de sentimiento e imaginación, entre los cuales había crecido ignorante de sí mismo. Era un individuo que contraponía de forma

[34] De Sanctis, F. (1974), *op. cit.*, p. 216, véase De Sanctis (1973), *op. cit.* p. 514.
[35] De Sanctis, F. (1974), *op. cit.* p. 225.
[36] Wellek (1978), *op. cit.*, p. 42.
[37] De Sanctis, F. (1973) *op. cit.*, p. 512.





compleja su autonomía a los organismos absorbentes de ñserò colectivo medieval, para proclamarse fin y no medio. Al mismo tiempo, para De Sanctis, a través de esta autonomía era posible darse cuenta de la crisis del feudalismo y del advenimiento de la vida moderna. La ciencia de la política se convertía, así, cada vez más, en un instrumento de reacción contra los límites del mundo feudal, su temporalidad y espacialidad.

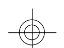
Era la ciencia de la política que iniciaba y se percataba de que en el medievo no existía el concepto de patria, sino sólo la lealtad y la subordinación. Todos los hombres nacían súbditos del Papa y del emperador, los representantes de Dios, uno como espíritu y el otro como cuerpo de la sociedad. Sin embargo, si todavía existían la papa y el emperador, la ciencia ïcomo en Guicciardiniï ayudaba a derrotar esa clase de cultos y concepción sobre las cuales se fundaba este poder. Esta ciencia luchaba contra el concepto de un gobierno estrecho y las reminiscencias feudales (los *gentiluomini*, por ejemplo). Además, se convertía a la patria como fundamento de la vida nueva.[38]

En su discurso de *Scienza e Vita* se encuentra la importante idea de que sin apagar las luces del Renacimiento, la ciencia comenzara a fortalecer la legitimidad de la política y a consolidar su autonomía.[39] Acerca de esto, sin embargo, De Sanctis proponía un importante y conocido cuestionamiento: ñ*¿La ciencia es todo en la vida?***ò** o de otra manera, la ciencia puede reemplazar o absorber en sí el arte de la política? La respuesta era no, en la medida en que la ciencia precisara ser siempre vista como resultado de la vida y no como principio de ésta.[40] En esta respuesta residía la diferencia que De Sanctis realizaba entre Guicciardini y Maquiavelo.

[38] "Creo que el honor más grande que los hombres pueden y aquél que voluntariamente es ofrecida por la patria, creo que el mayor bien que se puede hacer, más agradable a Dios, es aquel que se hace a la patria.ò Machiavelli, (1971), *op. cit.* p. 30. La patria de Maquiavelo era una comunidad libre, por su virtud, pero el secretario florentino no podía dejar de percibir el fenómeno histórico de formación real y efectivo de formación de los grandes Estados europeos, y la consiguiente desaparición de su propia comunidad con todas las otras instituciones feudales. Su ciencia le permitió proponer, o ampliar el concepto de patria, la formación de un gran Estado italiano que pudiese defender a la nación de las invasiones extranjeras. Así, la patria dejaba de ser la pequeña comunidad y pasaba a ser toda la nación. De Sanctis (1973), *op. cit.,* p. 520.

[39] La idea de ñautonomía de la políticaò en su lectura del pensamiento de Maquiavelo se convirtió más tarde, en el punto de partida de Benedetto Croce, en el trabajo de ñcontinuaciónò del pensamiento de De Sanctis.

[40] Véase De Sanctis, F. (1961) *op. cit.*

En Maquiavelo, el arte de la política llegaba a ser en un programa de acción, diseñado en el último capítulo de *Il Principe*: *Exortatio ad capessendam Italiam in libertatem que a barbaris vindicandam*. Se trataba de ser una verdad concreta, profundamente arraigada en la realidad de su época. De Sanctis dio cuenta que las condiciones de ese presente ï en el cual los restos del feudalismo todavía estaban vivos y activosï imponían un *impasse* al programa maquiaveliano, al arte de la política que proponía. Sin embargo, estos límites, estos ñenigmasò, no impedían a Maquiavelo unir, en su utopía, el pasado y el presente italianos, a través de la proyección de la unidad y la independencia nacional que sería realizada por un liderazgo político, caracterizado por la imagen de un príncipe virtuoso.

Al igual que Maquiavelo, De Sanctis procuraba tener ñun ojo en el pasado y otro en el presenteò y percibía que la ñépocaò de Maquiavelo no fue equivalente a sus méritos, por lo que justamente, el florentino era visto más como un hombre *di penna* que como un hombre de Estado.[41] Maquiavelo, sin embargo, era alguien que participaba de la vida, y reducido a la soledad, se retiró de la sociedad y la interrogaba.[42] Del mismo modo, De Sanctis se veía a sí mismo como

> Un nuevo intelectual meridional (...) un hombre de cultura activo en el esfuerzo de buscar métodos eficaces y contenidos eficaces para fundar una nueva escuela, pero que no excluye los intereses propios los específicamente políticos, proponiéndose como intermediario entre los pueblos atrasados del Sur y un aparato estatal que evoluciona rápidamente desde lo regional hacia lo nacional-unitario.[43]

El verdadero ideal es la historia, la idea realizada, como ñidea viva, que figura en el realò. A través de este pasaje revelador en las últimas páginas de su *Storia*, el ñhombre de Maquiaveloò parece encarnar un hombre nuevo, ñsin la parte estática y contemplativa de la época medievalò del hombre de *Guicciardini*, y ñsin el rostro apacible e idílicoò del Renacimiento.[44] Se trata de un hombre moderno, que ñactúa y trabaja por una metaò. De Sanctis percibía

[41] Savarese, (1983), *op. cit.*, p. 9.

[42] De Sanctis, F. (1973), *op. cit.*, p. 515.

[43] Savarese, (1983), *op. cit.*, p. 5.

[44] Pisanti, Tommaso (1978), ñCultura europea e letteratura italiana in De Sanctisò en Cuomo, G. (coord.), *De Sanctis e Il realismo*, Giannini Editore, Napoli, p. 348. De Sanctis (1974), *op. cit.* p. 207.

que la función de ñeducadorò asumida por Maquiavelo ï ya que ñno podía funcionar era necesario enseñarlaò[45] ï fundaba una relación de tipo nacional y popular para comprender la realidad italiana, que era a la vez la base de su realismo y su ciencia.[46] El verdadero maquiavelismo, para De Sanctis, era el programa del mundo moderno, desarrollado, corregido, ampliado y más o menos realizado por Maquiavelo. Las naciones que se aproximaran a este ideal serían grandes naciones. Ello porque el programa de Maquiavelo en el Renacimiento trató de superar los *impasses* a los cuales había llegado. Para De Sanctis, ese programa era al mismo tiempo, el necesario para ampliar los límites del nuevo *Risorgimento* italiano: de igual manera, un programa de inclinación antipapal, anti-imperialista, anti-feudal, civil, moderno y democrático.[47]

## Intermezzo crítico: Benedetto Croce

A comienzos del siglo XX la obra de Francesco De Sanctis fue redescubierta en Italia. El filósofo neoidealista Benedetto Croce fue uno de los principales agentes de este reencuentro con la tradición historiográfica *renacentista* y, particularmente de la revaporización del legado del crítico literario. Desde finales del siglo XIX, Croce estaba empeñado en hacer de De Sanctis un capítulo importante en la historia de la crítica literaria italiana y le dedicó un protagonismo destacado en su opúsculo *La critica leteraria: questioni teoriche*, de 1896.[48] Ese esfuerzo adquirió mayor intensidad y proyección debido a la actividad editorial del filósofo napolitano. En 1897, publicó una versión de un curso inédito de Francesco De Sanctis ï *La letteratura italiana nel secolo XIX* ï para el cual redactó un importante prólogo.[49]

[45] De mala manera Maquiavelo podría considerarse más cerca de Aristóteles y Platón, Solón y Licurgo: ñY esa gloria fue siempre tan altamente estimada por los hombres que no aspiran más que a la gloria, que no pudiendo construir una república de facto, la crearían por escrito, al igual que Aristóteles, Platón y muchos otros. Ellos querían mostrar al mundo que a pesar de no tener la oportunidad de establecer la vida civil, como lo hizo Solón y Licurgo, que no era su ignorancia, sino la impotencia de hacerlo realmenteò. Maquiavelo, (1971), *op.cit.*, pp. 30-31.

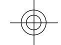
[46] De Sanctis, (1973), *op. cit.*, p. 537.

[47] *Ibid*., p. 551.

[48] Véase Croce, Benedetto (2007b), *Scritti su Francesco De Sanctis*, editado por Teodoro Tagliaferri y Fulvio Tessitori, Giannini, Napoli, v. II., pp. 57-69.

[49] *Ibid*., pp. 101-127.





Este curso inédito de De Sanctis era crucial para entender su pensamiento político, no tanto por sus críticas a la política de los liberales moderados de Piamonte, como por su descontento con la incapacidad de los radicales-demócratas del Partitodô Azione para hacer parte activa de la cultura popular y dirigir la nación. El interés de Croce era, por tanto, metodológico. Con la publicación de *La letteratura italiana nel secolo XIX*, buscaba la profundización de un método, que ya estaba presente en la *Storia da letteratura italiana*, según la cual la investigación sobre un conjunto de textos y autores tomaba la forma de una investigación sobre la historia de las ideas y de los intelectuales de la península. La principal contribución del crítico irpino,[50] según opinaba Croce, era el desarrollo de la vida literaria y nacional como una sola cosa.

Los años 1894 y 1895, periodo inmediatamente anterior a la publicación de los escritos póstumos de De Sanctis, fueron decisivos en el desarrollo intelectual de Croce. Las discusiones y polémicas sobre el método y la crítica literaria, movimiento a través del cual el pensamiento de *Ottocento* era rescatado, coincidían con sus intentos de revisión del materialismo histórico.[51] El proceso de revisión neoidealista del marxismo estuvo marcado por idas y venidas a finales del siglo XIX, y sólo más tarde terminaría en un rechazo radical por el filósofo. En esa época, Croce consideraba el materialismo histórico como un importante ñcanon de interpretación históricaò, una herramienta útil para comprender el pasado. Fue también un canon interpretativo que el filósofo napolitano conoció por primera vez en De Sanctis. Así lo registró en el prefacio que escribió para *La letteratura italiana nel secolo XIX*: ñEsta dirección, que ahora se llama (por no decir que sea bueno o malo) del materialismo histórico, y que consiste en concebir los hechos de la historia en la génesis y el desarrollo de los elementos materiales más simples, frecuentemente encontró en De Sanctis un representante no doctrinarioò.[52]

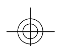
El descubrimiento, en De Sanctis, de una concepción materialista de la historia inauguraba una veta en extremo prometedora para la investigación

[50] De la provincia de Irpinia, Italia.

[51] Badaloni, Nicola y Muscetta, Carlo (1990), *Labriola, Croce, Gentile,* Laterza, Roma, p. 24.

[52] Croce, B. (2007b), *op. cit.,* p. 113. En 1902, Croce decía que el marxismo: ñme dio el benefició de haber completado mi cultura filosófica con el conocimiento de una parte muy importante de la actividad práctica del hombre, que es el punto de vista económico; y ha formado en mi una opinión política que, de una convicción plena de las teorías y predicciones de Marx, se convirtió en un liberalismo y radicalismo democráticoò (citado en Garin, Eugenio [1974], *Intelletuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma, p. 10).





sobre el pensamiento político italiano. Pero este descubrimiento no estaba recibiendo el desarrollo que requería. Si bien todavía bajo la influencia del marxismo, Croce se encontraba, cuando escribió el prefacio, fuertemente inclinado a una política conservadora, que se haría más evidente con la llegada de la Primera Guerra Mundial. La ruptura con el marxismo se había transformado en oposición abierta contra el socialismo. Esta postura política lo llevó a valorar a un De Sanctis moderado, un defensor del progreso cauteloso y de una *Sinistra* autolimitada en sus propósitos por el sistema parlamentario y por las leyes. En otras palabras, gradualmente Croce convertía a De Sanctis en un ideólogo del *trasformismo*.

La publicación póstuma de los escritos desanctianos, a partir de 1896, fue parte de una operación intelectual por medio de la cual Croce afirmó una interpretación filosófica del crítico irpino, en la cual era valorizada la naturaleza de la historia, del arte y de la ciencia, así como la relación entre ellos. De Sanctis era, también, transformado así en un clásico nacional, ñcuya grandeza [Croce] reivindicaba no sólo contra los profesores positivistas, sino también contra de Antonio Labriola y Carducci Giosuèò.[53] Esta operación permitía presentar la filosofía neoidealista como la continuación y el desarrollo de la mejor tradición crítica e histórica del siglo XIX. La revalorización croceana de la obra de De Sanctis, específicamente aquella sobre la crítica literaria, tenía lugar en el contexto de un proyecto de desarrollo de una nueva filosofía. Por lo tanto, al escribir sobre De Sanctis, el filósofo napolitano inventaba una tradición en la que cabría como crítico-continuador, sentando las bases para lo que sería un sistema de filosófico: la ñfilosofía del espírituò.

La apreciación del filósofo caminaba de la mano con la devaluación del político. La figura del De Sanctis demócrata-burgués, hombre de 1848, para el cual la vida intelectual y la política se encontraban en un ñnúcleo indisociableò, no representan un modelo para Croce, cada vez más inclinado a la vida un ñhombre de estudio y de pensamientoò.[54] La vida del filósofo napolitano corría tranquila y, a diferencia de su predecesor, nunca conocería las mazmorras. Croce buscaba, al igual que Giovanni Gentile, otro camino de acercarse al pensamiento desanctiano.[55] Este se daría a través de la propuesta

[53] Badaloni y Muscetta (1990), *op. cit.*, p. 25.
[54] *Idem.*
[55] Ver Garin (1974), *op. cit.*, p. 9.

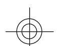
de un ñrenacimiento del realismoò, que habría tenido lugar a principios del siglo XIX, con la formulación de los principios filosóficos alternativos a las ciencias positivistas, a partir de una interpretación y la apreciación del Renacimiento italiano del siglo XV, en especial Maquiavelo y Guicciardini.[56] Croce partía de la idea de que, al igual que el secretario florentino, De Sanctis había sido un hombre de su tiempo, un pensador incomprendido.

Al refinar su propia posición filosófica en relación con el marxismo, Croce atribuía a De Sanctis al desarrollo de una metodología capaz de superar el formalismo y el psicologismo del pensamiento alemán y francés, fuentes del ñcanon práctico de investigación históricaò marxista. La perspectiva desanctiana fue, según Croce, formulada con el fin de recuperar una tradición literaria renacentista, y de ese modo creó las bases para una revisión del materialismo histórico a través de un criterio fundamental: conectar los diferentes períodos e intelectuales no a partir de las intenciones políticas de cada uno, sino a partir de lo que ñrealmenteò habían producido, es decir, la *efectividad* filosófica y artística de sus obras, además de su contexto histórico.[57]

El filósofo advertía que para investigar la ñefectividadò o el ñrealismoò de una obra, era necesario identificar a cada autor y la obra de una ñpremisa de fuerzaò, aquello que distinguiría el ñpensamiento realò y efectivo, de ñelementos extrañosò al mismo. Sólo así, afirmaba, sería posible escribir la ñhistoria de la cienciaò. Francesco De Sanctis aparecía, entonces, como un ejemplo metodológico, ya que había adoptado un ñcriterio similar en el ámbito estético, y por considerar a los poetas no de acuerdo a lo que querían hacer, sino según lo que objetivamente realizaranò.[58]

Según Croce, por medio del redescubrimiento de Nicolás Maquiavelo como hombre del Renacimiento, De Sanctis había llegado a un punto de equilibrio. En esta lectura croceana, *la verità effettuale* no era, el principio mismo de la moderación, sino un principio para la investigación que sugería la prudencia. Es interesante observar que, si en un primer momento el De Sanctis croceano se identificó con un intelectual moderado, con el paso del tiempo también llegó a ser visto como un idealista, dominado por la concepción materialista y subsumido en la filosofía del espíritu y, en el limite de la

[56] Badaloni y Muscetta (1990), *op. cit.*, p. 26.
[57] *Cfr.* Croce, B. (1927), *Materialismo storico ed economia marxistica,* Laterza, Bari.
[58] *Ibid*., p. 167.

ñvoluntad moralò. En el breve ensayo que Croce escribió sobre el discurso *Scienza e Vita*, tal subsunción aparece como irreversible:

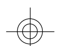
> Cada vez que escucho celebrar un pensamiento como, la fuerza suprema de la vida, la madre de todos los demás y la realidad única de todos los otros que le son propios, observo que lo mismo se puede decir y se dice de la voluntad moral, motor de la historia del mundo, autora de los altos pensamientos y principal de una sustancia y de esos mismos pensamientos que son actos de elevación moral; y se puede decir y se dice de la fantasía artística, incluso más que los artistas, no menos que los filósofos y los apóstoles, se consideran los soberanos de la realidad y los creadores de toda la realidad verdadera y buena. Por mi parte, nunca di razón de la primacía de una parte sobre las otras, de un momento sobre los otros, pero sí de la primacía del todo que es la realidad de sus partes, *la primacía del espíritu*.[59]

Con la ñprimacía del espírituò Croce lleva a cabo el intento de conciliar la ciencia y la vida, y la premisa en la que la tesis debe ser siempre preservada amparaba filosóficamente dicha conciliación. El neoidealismo suponía el carácter de una filosofía de la conciliación en la que los momentos antagónicos debían ser pensados en aquello que tuvieran de ñpositivoò, es decir, como resultado de una exigencia humana, de una necesidad. Esas exigencias y necesidades, a su vez, eran siempre abstracta y arbitrariamente definidas por el filósofo. En la dialéctica croceana, por lo tanto, la síntesis surgía como resultado de los diferentes momentos de lo real. El realismo croceano se extinguía en este punto: una vez que la solución entre los momentos antagónicos tenía lugar en el ámbito de la filosofía, estos no eran, sino las partes de un devenir filosóficamente imaginado, de un programa político abstracto.

Fue por medio de ese espíritu conciliador que Croce retomó la historia del Renacimiento y de la Reforma cuando escribió, entre 1924 y 1925, su *Storia della Età Barocca in Italia*.[60] El filósofo napolitano censuraba la historiografía italiana *renacentista* construida sobre la crítica de la crisis del siglo XV. Para ésta, el Renacimiento coincidió con una crisis política que abrió las puertas a las invasiones extranjeras y destruyó la libertad conquistada anteriormente por las comunas. La lujuria y el hedonismo renacentistas eran,

[59] Croce, B. (2007b), *op. cit.*, p. 395.
[60] Croce, B. (1946), *Storia della Età Barocca in Italia*, Laterza, Bari.





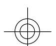
para esa literatura, la causa de la decadencia del espíritu guerrero y de la virtud militar que habían protegido la libertad. La Contrarreforma, a su vez, liderada por los jesuitas y por el papado no sería mejor. Aliada al absolutismo monárquico, la Iglesia se había convertido en un obstáculo para la unidad italiana. Mientras que el Renacimiento fuera indiferente con los deberes de ñla libertad y la dignidad nacionalò, la Contrarreforma establecerá definitivamente la servidumbre.[61]

Croce rechazó los argumentos esgrimidos por la historiografía italiana del siglo XIX, los cuales criticó por su tendencia a evaluar negativamente el curso histórico que va del Renacimiento a la Contrarreforma, e intentó que la historiografía europea alcanzara una interpretación más reflexiva acerca de estos procesos. La característica más importante de la investigación llevada a cabo por las corrientes historiográficas a las cuales Croce recurrió consistía en un llamamiento a valorar positivamente el legado de uno u otro de estos movimientos, vinculados a la superación del mundo feudal y asociándolos a la emergencia de nuevas formas de vida. A partir de los argumentos de dicha literatura que veía, a veces en el Renacimiento, a veces en la Reforma, el momento del nacimiento de la era moderna,[62] y en contra de cualquier polarización que pudiese emanar de la ñpolitizaciónò y de la ñnacionalizaciónò de este proceso histórico (tal como sucedía entre los historiadores italianos), Croce trató de desarrollar una solución de compromiso entre los dos extremos:

> El problema histórico se configura en la representación de las diversas luchas y de varias armonizaciones de esos dos términos, pero no de simpleza conceptual, sino en tanto que se traducen en actitudes concretas de los individuos, de los grupos sociales, de las escuelas, las sectas, de los pueblos, las generaciones y,

[61] *Ibid*., p. 4.

[62] Se aclara que lo que en Europa se apareció en forma de Renacimiento y la Reforma, en Italia, dada la hegemonía católica, fue el Renacimiento y la Contrarreforma. Esta aparente diferencia pierde sentido, sin embargo, si la Contrarreforma fue concebida como reformar y actualización del papado. Croce oscilaba en su juicio acerca de la Contrarreforma, considerándola un movimiento que tenía el único propósito de defender una institución, y por lo tanto, distinto del Renacimiento y la Reforma, las cuales expresaban ambas actitudes ideales; también considerándola de modo más amplio y positivo: ñtenemos algunas razones históricas de gratitud a la Iglesia Católica y los jesuitas, que superaron las falsas divisiones religiosas que fueron introducidas también en nuestra tierra y que impidió que los otros contrastes y desacuerdos, incluso las religiosas, a difundirse entre los italianos (...), y ingresaran a Italia los nuevos tiempos, todos los católicos y dispuestos a convertirse, en respuesta a los clericalismos, en la Ilustración, racionalista y liberalò. *Ibid*., p. 14. ¡La Ilustración, el racionalismo y el liberalismo eran, aquí, frutos tardíos de la Contrarreforma!

> por tanto, como fuerzas o tendencias por ellas animadas, dominantes o predominantes en ellas, y también en la combinación, en mayor o menor grado, con las tendencias correlativas y opuestas.[63]

El Renacimiento italiano y la Reforma europea, especialmente en las regiones germánicas, representaban para Croce las ñexigencias universales del alma humanaò, y las soluciones avanzadas por uno y otra lo haría siempre propuestas y respuestas de formas nuevas sin que hubiese ningún tipo de superación de una sobre la otra. El conflicto entre las demandas universales podría manifestarse de una forma dramática y Croce reconocía que éste, de hecho, a veces asumiría esa configuración. Sin embargo, siempre sería posible recuperar la armonía amenazada por medio de una solución de compromiso, la solución de las diferencias en el ámbito de los sujetos, ya sea individual o colectivo.[64]

La originalidad del análisis croceano radicaba en el hecho de que el Renacimiento y la Reforma aparecían asociados con el problema de la formación de grupos intelectuales dirigentes. Más allá de las obras producidas o de las ideas difundidas, lo que le importaba al filósofo napolitano era la emergencia de sujetos que personificaran dichos productos de cultura, organizando movimientos y corrientes culturales, científicas y políticas. A diferencia de lo que ocurría en muchas de las interpretaciones anteriores, el espíritu de la época apareció encarnado en ese enfoque. El carácter humano y perpetuo, característico del Renacimiento y la Reforma, era, por tanto, diverso: los propios sujetos de cada movimiento eran diferentes, sus objetivos eran distintos y su alcance disímil. En la distinción y separación de aquello que era propio a cada uno, el análisis de croceano alcanzaba su punto más alto, y sentaba las bases para un posterior desarrollo. Según el filósofo:

> El movimiento del Renacimiento se mantuvo aristocrático, en círculos de élite, y en la propia Italia, su seno y matriz, no fueron de los círculos de la corte, no penetraron en el pueblo, no se convirtió en una costumbre o ñprejuicioò, es decir, persuasión colectiva y fe. La Reforma, a su vez, tuvo siempre esa eficacia de penetración popular, pero pagó con un retraso en su propio desarrollo intrínseco, con la lenta y frecuentemente interrumpida maduración de su germen vital.[65]

[63] *Ibid.,* p. 7.
[64] *Ibid.,* p. 10.
[65] *Ibid.,* p. 12.

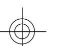
La posibilidad de superar esa antinomia a través de la fusión entre pensamiento y acción, tal como se había anunciado en la lectura desanctiana de Maquiavelo no era un camino que Croce deseaba recorrer. Para el filósofo napolitano, la verdadera hazaña del secretario florentino era la fundación de una ñfilosofía políticaò, no de un programa político.[66] Croce veía a Maquiavelo como alguien que, después de haber separado la política de la religión y la moralidad, habría permitido el desarrollo de una filosofía del espíritu en el que el conocimiento, como el pensamiento ñpuroò, se distinguiría de la política como poder ñpuroò y ñpuraò utilidad, el pensamiento se separaría de la acción, lo universal distanciado de lo concreto.

Con base en esa separación, Croce criticaba las lecturas positivistas sobre el Renacimiento, que tendían a concluir apresuradamente la existencia de la separación entre el arte y la ciencia como resultado de una diferencia natural entre los hombres, en lugar de reflexionar sobre el desarrollo histórico como fuente de distinción, de la autonomía entre ambas. En su *Breviario di Estetica*, escrito en 1912, Croce ya presentaba esa idea:

> las afirmaciones obvias que, intencional o accidentalmente, escuchamos a diario sobre la naturaleza del arte, son soluciones de problemas lógicos, tal como se presentan a este o aquel individuo que no ejerce la profesión de filósofo, pero que, en tanto hombre, es, en alguna medida, filósofo.[67]

Para Croce, todo hombre era ñen alguna medida, filósofoò, ñartistaò, ñcientíficoò, aunque no todos pudieran ejercer la ñprofesión de filósofoò, ñartistaò o ñcientíficoò, etc. La principal crítica del filósofo a las ciencias positivas era por el hecho de que éstas se centrasen en los estudios empíricos, es decir, comprometerse con la investigación ñcuantitativaò (en gran escala) para buscar posibles diferencias cualitativas entre los hombres, y no cumplieran con la tarea esencial en la visión de Croce: desarrollar ñcualitativamenteò la filosofía de pocos, para promover la ñciencia del espírituò. La ciencia del espíritu, a través de su historia, era y debería de ser una actividad restringida a un grupo social; por lo tanto era necesario, dada su función social diferenciada y su carácter interno de rechazo al ñmecanismoò de la vida moderna. A

[66] Croce, B. (1994), p. 292.
[67] Croce, B. (2007), *Breviario di estetica*: aesthetica in nuce, Adelphi, Milano, p. 16.

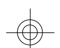
diferencia de lo que los filósofos positivistas pensaban, esa actividad no podría tener como ñobjetoò a las multitudes sociales, sino a la tradición intelectual, restringida, erudita, preferiblemente no nacional o que pudiese ser ñdesnacionalizadaò. La democratización y la nacionalización del objeto del pensamiento habían dificultado en gran medida, en la opinión de Croce, el desarrollo de la filosofía y de la crítica artística en Europa. De ese mismo modo, para realizarse plenamente, la ciencia de la expresión debería ser vista como una actividad restringida a un sujeto ñdistintoò: el filósofo profesional.

La filosofía de la práctica croceana exigía, por tanto, una separación radical entre la filosofía y la práctica. La pureza conceptual no puede ser contaminada por los intereses inmediatos característicos de toda actividad humana. Incluso la comprensión de la política era, para Croce, un problema teórico al alcance de la filosofía. Los problemas de la fundación de un nuevo Estado, o como prefería Maquiavelo, de conquista y mantenimiento de un Estado, eran diferentes. Estos serían los problemas prácticos relacionados con el político y no con el filósofo. Por lo tanto, para Croce, lo que había de original y verdaderamente revolucionario en Maquiavelo era su filosofía y no su programa de unidad e independencia de Italia, o el intento de construir un conocimiento de la política orientado a la realización de ese programa. El secretario florentino, por lo tanto, se convertía así en un filósofo confinado en el pensamiento puro. Su incapacidad para convertir sus deseos políticos en realidad y el fracaso de su proyecto proporcionaban la apariencia de una filosofía desinteresada, incapaz de hacerse práctica.

## ñRetornar a De Sanctisò: Antonio Gramsci

A principios de 1930, Gramsci menciona en una carta escrita en la cárcel estar recuperando notas para ñescribir algoò sobre el Renacimiento, como una actividad que le serviría para ñpasar el tiempoò.[68] Meses más tarde, mencionó que tenía resumidos algunos argumentos de estudio sobre ese tema, y en especial sobre la ñfunción cosmopolita de los intelectuales italianos hasta el siglo XVIIIò, que podría dividirse en muchos subtemas de investigación,

[68] Las *Cartas de la Cárcel (Lettere dal Carcere)* de Gramsci se citan a partir de la edición organizada por Valentino Gerratana ([1973], *Lettere dal Carcere*, Einaudi, Torino) de la siguiente manera: (LC, p. x). Carta a su esposa, Julia Schucht, 10 de febrero de 1930 (*cfr.* LC, p. 311).

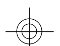
siendo uno de ellos el ñRenacimiento y Maquiaveloò. Esos argumentos, a su vez, podrían servir para componer ñun libro que aún no existeò. Las notas que Gramsci escribió en ese período, además, le recordaron ñviejas lecturas del pasadoò, retomar reflexiones del período anterior a su detención y enriquecerlas con nuevos estudios.[69]

La primera vez que en los Cuadernos de la Cárcel aparece el título ñReforma y Renacimientoò, en la que Gramsci recoge notas dispersas para escribir un ensayo, fue en junio de 1930:[70] ñLa Reforma [protestante] es al Renacimiento lo que la Revolución francesa es al *Risorgimento***ò**.[71] Su intención era establecer los puntos comparativos para una investigación de la historia italiana moderna, cuyo argumento principal era el estudio de la importancia

[69] Carta a la cuñada, Tania Schucht, 17 de noviembre, 1930 (LC, p. 364). Entre las ñviejas lecturasò, tanto de De Sanctis como de Croce ocupaban un lugar especial y volver a ellos era un requisito. ñRetorno a De Sanctisò es el título del primer párrafo del *Cuaderno 23 de la Cárcel* sobre la Crítica literaria (Gramsci, Antonio [1999], *Cuadernos de la Cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 23, § 1, Tomo 6). Esta expresión, sin embargo, no es originalmente gramsciana. En agosto de 1933, el filósofo neoidealista convertido en el fascismo, Giovanni Gentile, publicó un artículo titulado *Torniamo a De Sanctis*!, conmemorativo del quincuagésimo aniversario de la muerte del crítico Irpino (*cfr.* Gentile, Giovanni [1936], *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, G. C. Sansoni, Firenze, pp. 173 y ss.). Curiosamente, Gramsci tuvo acceso a algunas de las principales obras de De Sanctis en los primeros meses de prisión. En mayo de 1927, seis meses después de ser arrestado en Roma por el fascismo, Gramsci pidió a recibir nuevas ediciones de *la Storia della Letteratura italiana y Saggi criticada De Sanctis*, ñpues las que tenía en Ustica las deje con amigos allíò (LC, p. 88). Gramsci fue encarcelado en la isla de Ustica, entre noviembre 1926 y febrero de 1927.

[70] El *Cuaderno 2* era un cuaderno de notas misceláneas, completado por Gramsci entre 1930 y 1933. En éste, el título de ñReforma y Renacimientoò aparece por primera vez en el párrafo § 40, escrito en la primera quincena de junio de 1930. Ver Francioni, Gianni (1984), *LôOfficina Gramsciana*, Bibliopolis, Napoli, p. 141.

[71] Gramsci, A. (1999) *op. cit.*, Cuaderno 3, § 40, p. 317, Tomo 2. El primer contacto de Gramsci con las ideas de De Sanctis fue cuando todavía estudiaba letras en la Universidad de Turín, por medio del profesor Umberto Cosmo y de su curso de ñliteratura italianaò (LC, p. 397). Gramsci recordaría en la cárcel la polémica con un colega, Pietro Gerosa, durante las clases de la literatura italiana, al respecto de la crítica hecha por De Sanctis al intelectual católico del siglo XIX Cesare Cantú. La posición del profesor Cosmo, en aquélla época, era en defensa de De Sanctis de los ataques del ñsectarismo religioso y políticoò, de ser ñhegeliano y monárquico-unitarioò, y afirmarlo como ñun científico imparcial y objetivoò (LC, p. 399). En una carta a Tania escrita en la cárcel, fechada en 1931, Gramsci señaló que, desde 1917, este profesor le insistía para que escribiese un estudio sobre Maquiavelo y el maquiavelismo, probablemente debido al impacto que las ideas de De Sanctis tuvieron en el curso de literatura italiana mencionado. Este estudio Gramsci lo realizó en la cárcel y tuvo como resultado el famoso *Cuaderno 13*, además de decenas de párrafos y notas bibliográficas sobre el tema, y tenía estrecha relación con otro ensayo previsto por el marxista, sobre el tema del Renacimiento y la Reforma.

de pensar las fuerzas (o debilidades) de un pueblo que ha sido transformado por una ñreforma religiosaò. Más tarde, en un párrafo escrito en marzo de 1931[72] y relacionado explícitamente con el mencionado, Gramsci afirmó que no era precisa la oposición hecha por Benedetto Croce y sus seguidores (en concreto Edmondo Cione), entre la Iglesia y el pensamiento para la comprensión del Renacimiento, lo cual llevaría hacia ñun modo equivocada de pensar y de actuarò, incapaz de traducirse en ñun nuevo Renacimientoò:

> Para que el ñpensamientoò sea una fuerza (y sólo como tal podrá hacerse de una tradición) debe crear una organización, que no puede ser el Estado, porque el Estado ha renunciado de un modo u otro a esta función ética por más que la proclame a grandes voces, y por lo mismo debe nacer en la sociedad civil.[73]

Para Gramsci, la primera cosa que debe ser considerada en el análisis del Renacimiento es el hecho de que la actividad intelectual y el poder eclesiástico permanecieron en unidad en el Estado a lo largo de todo el período, incluso durante contextos de inestabilidad. Justamente por eso, dijo en referencia a una idea del historiador italianófilo Ernst Walser, que los intelectuales italianos de la época del Renacimiento sabían ñdesarrollar manera separada y simultáneamente los dos factores de la humana capacidad de comprensión, el racional y el místico, y de modo que el racionalismo llevado hasta el absoluto escepticismo (...) se une en forma sólida al más primitivo misticismo, al más ciego fatalismo, al fetichismo y la crasa superstición.ò[74]

Este argumento fue retomado entre agosto y septiembre de 1933, cuando Gramsci entró en contacto con una reseña de Arminio Janner, publicada en la revista *Nuova Antología* (agosto de 1933), sobre el libro *Gesammelte Studien zur Geitesgeschichte der Reinaissance*, publicado en 1932 por el historiador alemán Ernst Walser. En esta reseña, titulada *Problemi del Rinascimento*, Janner exponía el argumento de que en sentido general las ideas sobre el Renacimiento difundidas en la segunda mitad del siglo XIX estaban determinadas por las obras de Jacob Burckhardt (1818-1897) y Francesco De Sanctis. Para Burckhardt, el Renacimiento había tenido un sentido de lo heroico, ñsobre la vida bella y la libre expresión de la personalidad sin

[72] Ver Francioni (1984), *op. cit.,* p.141.
[73] Gramsci, A. (1999), *op. cit.,* Cuaderno 3, § 140, p. 112, Tomo 1.
[74] *Ibid*., Cuaderno 17, § 8, p. 305-306, Tomo 5.

restricciones moralesò; para los estudiosos italianos del Renacimiento, por su parte, el carácter anticlerical de ese movimiento era lo más destacado.[75] Burckhardt veía al Renacimiento ñcomo punto de partida de una nueva época de civilización europea, progresista, cuna del hombre moderno: De Sanctis desde el punto de vista de la historia italiana, y para Italia el Renacimiento fue el punto de partida de un retrocesoò.[76]

Sin embargo, en su ñretornoò al pensamiento de De Sanctis, Gramsci consideraba importante profundizar la investigación sobre un punto que era presentado por los intérpretes, en la década de los treinta, como similar a Burckhardt: que lo más destacado del Renacimiento era en tanto que ñcanonò para la comprensión histórica de la ñformación de la *nueva mentalidad* [y de] el alejamiento de todos los vínculos medievalesò, especialmente en relación con la Iglesia.[77] Para explorar la veracidad de esa interpretación, Gramsci proponía investigar el Renacimiento como ñalgo más que un momento literario y artísticoò para pensarlo críticamente como un contexto histórico-político nacional e internacional. Había, de hecho, una ñnueva concepción del mundo que gradualmente se fue formando entre los siglos XV y XVIò, y que exaltaba al hombre como ñcreador de su propia vida y su propia historiaò, pero el

[75] *Ibid*., Cuaderno 17, § 3, p. 302, Tomo 5. *Die Cultur der Renaissance in Italien* (ñLa cultura del Renacimiento en Italiaò), publicado en 1860, el libro de Burckhardt tuvo resonancia europea, ñsuscitó toda una literatura, especialmente en los países nórdicos, sobre artistas y *condotieri* del Renacimiento, literatura en la que se proclama el derecho a una vida bella y heroica, a la libre expansión de la personalidad sin consideración a vínculos morales (...) el libro de Burckhardt (traducido por Valbusa en 1877) tuvo en Italia distintas influencias: la traducción italiana ponía más a la luz las tendencias anticuriales que Burckhardt vio en el Renacimiento y que coincidían con las tendencias de la política y la cultura italiana del *Risorgimento*. También el otro elemento sacado a la luz por Burckhardt sobre el Renacimiento, el del individualismo y la formación de la mentalidad moderna, fue visto en Italia como oposición al mundo medieval representado por el papadoò En: *idem.,* Ver Burckhardt, Jacob (2009), *A cultura do Renascimento na Itália,* Companhia das Letras São Paulo.

[76] *Ibid*., Cuaderno 17, § 3, p. 302, Tomo 5; ver De Sanctis, (1973), *op. cit.,* p. 526.

[77] *Ibid*., Cuaderno 17, § 3, p. 302, Tomo 5, énfasis añadido por el autor. Esta observación de la búsqueda de extractos de Gramsci proviene de la revisión de Janner, antes mencionado. Es importante notar que Federico Chabod, en su importante *Scritti sul Rinascimento*, de 1967, retoma esta hipótesis de una corriente de estudios que tendían a la canonización del Renacimiento en la historia del arte, común en la segunda mitad del siglo XIX. Burckhardt, ñpara tranquilizar sus exigencias morales personales [en relación con el Renacimiento], tendía a girar en dirección de la Reforma; en un dualismo del mismo tipo, sumado a la amargura de la decadencia política de Italia en el siglo XVI hasta su liberación, se inspirara para su vigorosa figuración [Renacimiento] Francesco De Sanctisò. En: Chabod, Federico (1967), *Scritti sul Rinascimento,* Einaudi, Torino.

análisis crítico de ésta ïde su capacidad para convertirse en una ñnueva mentalidadòï debería también considerar el papel político de los intelectuales renacentistas.

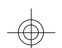
En la *Storia* de De Sanctis, y no en la *Cultur Burckhardt Die*, de Burckhardt, Gramsci veía realizada esa investigación crítica.[78] En ella, la máxima expresión de la ñnueva mentalidadò del Renacimiento era Nicolás Maquiavelo, justamente en oposición a la postura cosmopolita de los intelectuales renacentistas. Para un marxista, la reflexión desanctiana sobre el Renacimiento y Maquiavelo estaba en sintonía con las necesidades del público italiano y por tanto se acentuaban los ñcolores oscuros de la corrupción política y moral; no obstante todos los méritos que se le pueden reconocer al Renacimiento, destruyó a Italia y la llevó a ser sierva del extranjeroò.[79] En cuanto a Burckhardt y buena parte de la historiografía europea del siglo XIX creían que el humanismo cosmopolita renacentista había sido dirigido contra el papado, Gramsci destacaba de la interpretación desanctiana ñuna mentalidadò italiana, *renacentista*, dispuesta a ver que la Iglesia favoreciera la separación de la cultura en relación al pueblo, es decir, que organizara hegemónicamente las condiciones en las cuales el Renacimiento se desarrollaba. Justamente por eso, para muchos renacentistas, incluyendo a De Sanctis, Maquiavelo se convertía, positivamente, en representante ñdel fin del humanismo y el nacimiento de la herejíaò.[80] Entre toda la intelectualidad que rescataba a Maquiavelo como una referencia para la unificación de la península, Gramsci veía en De Sanctis el principal defensor de la necesidad de ñuna nueva actitud [de los intelectuales] frente a las clases populares, un nuevo concepto de lo que es ónacionalô, (...) más amplio, menos exclusivista, menos ópoliciacoôò.[81]

[78] Unos 15 años antes de que Gramsci iniciara la redacción de sus Cuadernos en la cárcel, Croce había intentado, con su *Storia del Età Barocca in Italia*, realizar la fusión entre la interpretación desanctiana de Maquiavelo y la historiografía del Renacimiento de Burckhardt. Para ello, Croce abordaba a Maquiavelo como un intelectual del Renacimiento, aunque marginal, tal como Guicciardini, y presentaba al Renacimiento como un movimiento de ruptura intelectual y como el comienzo de la modernidad. Gramsci regresó a De Sanctis en contra de esa interpretación.

[79] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 17, § 3, p. 302, Tomo 5.

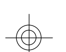
[80] *Ibid*., Cuaderno 7, § 68, p. 190, Tomo 3. Parágrafo del Cuaderno 7, también de notas misceláneas, escrito en octubre de 1930 y con la entonación clara desanctiana: aparece como el representante de Maquiavelo ñla ciencia que opera en la ya corrupta del mundoò. De Sanctis, (1961), *op. cit.*, p. 1048.

[81] *Ibid*., Cuaderno 23, § 1, p. 99, Tomo 6. Este párrafo es bastante tardío, escrito en febrero de

Maquiavelo buscaba en la unidad entre ciencia y política la recuperación de la unidad entre el mundo del espíritu y el mundo de la vida práctica. Pero la búsqueda de esa unidad, era también la unión de los sabios con el pueblo, no era un proyecto de todos. A este respecto, Gramsci presentaba la relación de los intelectuales renacentistas con la lengua popular de la época como sintomática. Para la mayoría de esos intelectuales el uso popular de la lengua sólo servía para poner de relieve las ventajas del latín y era un instrumento de afirmación aristocrática del universalismo medieval y eclesiástico de aquellos que se comportaban como miembros de una ñcasta cosmopolitaò en territorio italiano.[82] Los intelectuales del Renacimiento se mantenían, en palabras de Gramsci, tan ñanacionales y cosmopolitas como en la Edad Mediaò.[83] Y concluía: la cultura renacentista permaneció en la órbita política del papado y del emperador y no producía una vida política y cultural verdaderamente nueva, nacional y popular.

Para Gramsci, que era de suma importancia desarrollar y sistematizar de forma explícita la distinción entre Humanismo y Renacimiento (en sentido estricto):



> El Renacimiento es un movimiento de gran alcance, que se inicia después del año mil, del que el Humanismo y el Renacimiento (en el sentido estricto) son dos momentos conclusivos, que tuvieron en Italia su sede principal, mientras que el proceso histórico más general es europeo y no sólo italiano.[84]

En Italia, el Humanismo y el Renacimiento fueron la ñexpresión literariaò de un desarrollo internacional que se volvió decadente en la península, mientras que en Europa se convirtió en un movimiento general que culminó en la formación de los Estados nacionales y la expansión mundial de España, Portugal, Inglaterra y, con un carácter especial, de Francia.

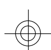
---

1934, y es el primero del *Cuaderno 23,* especial, en el que Gramsci trató de organizar notas sobre el tema de la ñcrítica literariaò, al parecer, la intención de ser un ensayo con el fin de acercar a Francesco de Sanctis a una historia de la tradición del materialismo histórico en Italia (ver Francioni [1984], *op. cit.,* p. 146). Es posible que Gramsci deseara desarrollar el viejo argumento croceano que afirmara a De Sanctis como el primer representante, ñespontáneoò, y no doctrinario, del materialismo histórico en Italia.

[82] *Ibid*., Cuaderno 5, § 123, p. 338, Tomo 2. Largo párrafo titulado ñRenacimientoò, con una única versión, escrito entre noviembre y diciembre de 1930.

[83] *Idem.*

[84] *Ibid*., Cuaderno 17, § 8, p. 306, Tomo 5.



Indiferente e incapaz de afirmar una cultura política y una nacional-popular, el Renacimiento fue un movimiento reaccionario y represivo. Contra el sentido común, que lo afirmaba como un momento de ñresurgimiento del espíritu humano, como creador de vida y de historiaò, Gramsci, en tanto prisionero del fascismo, advertía que ese resurgimiento se había llevado a cabo debido a la capacidad de las corrientes aristocrático-feudales para neutralizar sus tendencias progresistas, al mismo tiempo que sofocaban políticamente a las fuerzas revolucionarias de la época. La reactivación de la capacidad creativa del espíritu humano no era, por lo tanto, debido a la victoria de las pro-modernas, sino expresión dramática de su derrota. El Renacimiento era, entonces, expresión de una restauración.

A partir de estas consideraciones, Gramsci creía posible una nueva mirada sobre el Renacimiento capaz de considerar dos líneas interpretativas que se encontraban en franco conflicto. Una de ellas se expresaba en el pueblo y veía, en las fuerzas burguesas y las fuerzas populares, las fuerzas necesarias para la creación de una nueva vida política y cultural. La otra, aristocrático-feudal, estaba escrita en latín y reivindicaba la antigüedad greco-romana como un ñmodeloò. El Renacimiento no fue, de acuerdo a Gramsci, ñla serena creación de una cultura triunfanteò, sino más bien el resultado de ese conflicto.[85] El lugar de Maquiavelo en este conflicto era claro: al igual que De Sanctis, el marxista sardo no veía en el secretario florentino a un filósofo, sino a un sabio y a un político, partidario de la corriente popular. El pensamiento político de Maquiavelo era, así, ñuna reacción al Renacimiento, es la apelación a la necesidad política y nacional de volver a acercarse al pueblo.ò[86]

No es casual que, al igual que De Sanctis y Croce, Maquiavelo fue el tema de las reflexiones de Gramsci durante los primeros meses de vida en la cárcel.[87] Gramsci coincidía en que Maquiavelo había escrito en contra de su

[85] *Ibid*., Cuaderno 5, § 123, p. 332, Tomo 2.

[86] *Ibid*., p. 335

[87] Pocas semanas después de su arresto en 27 de diciembre 1926, en una carta a Tania, Gramsci pide que se le envíe el ñlibro sobre Maquiavelo Francesco Ercoleò (LC, p. 24). Casi un año después, el 14 de noviembre de 1927, incluso antes de que se les permita escribir y comenzar sus *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci presenta un argumento en una carta que se desarrollaría más tarde: ninguno de los intérpretes de Maquiavelo de su tiempo ñestableció la relación entre los libros de Maquiavelo y el desarrollo de los Estados en Europa durante este mismo períodoò, ñno percibieron que Maquiavelo fue el teórico de los Estados nacionales en la forma de monarquías absolutas (...) que representaban el problema histórico de la época y que Maquiavelo tuvo la genialidad de intuir y exponer de forma sistemáticaò (LC, p. 133).

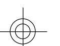



tiempo. Después de todo, pensaba, la mayoría de los intelectuales de su época no tenían un carácter nacional-popular, no eran parte del pueblo, en relación al cual eran indiferentes, además de ser incapaces de afirmarse como referencia nacional. Las tendencias aristocrático-feudales eran anti-nacionales y anti-populares por definición: vinculadas a la Iglesia o al Imperio, se oponían por principio a la instauración de un nuevo orden, tal como lo proponía Maquiavelo en su *Exortatio*. Gramsci veía, también, que las tendencias burguesas y populares fueron incapaces de realizar ese programa. La autolimitación de la burguesía al ámbito local y su ubicación al horizonte corporativo la hacían inservible para asumir plenamente la convicción nacional y popular, fundamental para ñcrearse todas las superestructuras de una sociedad integral.ò[88] Faltaba a los italianos, tal como preveía Maquiavelo, un Príncipe, un liderazgo capaz de nacionalizar sus demandas, convertirlas en un programa para la construcción de un Estado integral.

Al igual que en De Sanctis, en el análisis llevado a cabo por Gramsci ñla función cosmopolita de los intelectuales italianosò, la negativa o incapacidad de éstos para crear una cultura nacional-popular, se convierte en una analogía para la interpretación del *Risorgimento* italiano y de las corrientes intelectuales en él presentes. Para el marxista sardo, el siglo XIX asistía a esa misma oscilación entre el cosmopolitismo y localismo (corporativismo) de las clases dirigentes. En las corrientes católicas moderadas, que encontraron su expresión en la obra de Vincenzo Gioberti, el universalismo romano era la misma premisa de la afirmación de un nuevo orden nacional. Para los liberales moderados del Piamonte, la particularidad de la vida económica y política de su reino debería ser un modelo para toda la península. Curiosamente, entre los radicales democráticos esas interpretaciones estuvieron presentes a través, por ejemplo, del universalismo abstracto medieval de Giuseppe Mazzini, del Partito dôAzione.[89]

Sin embargo, el desarrollo del capitalismo y la consolidación de los Estados nacionales en Europa conspiraron contra esta oscilación interminablemente. Por un lado, el desarrollo de fuertes identidades nacionales había permitido que los intelectuales de otros países, particularmente Francia de los jacobinos y la Revolución Francesa, comenzaran a presentarse como portadores de nuevas

[88] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 5, § 123, p 338, Tomo 2.
[89] *Ibid*., Cuaderno 5, § 150, p. 359, Tomo 2.

ideas, de vigorosas culturas y de compactos bloques de fuerzas nacionales. Los localismos, a su vez, se hacían cada vez menos eficaces para la afirmación de las identidades particulares.[90] Así, Gramsci llegó a la conclusión, en relación con De Sanctis, que el *Risorgimento* fue el último momento de vitalidad y efectividad de las formas cosmopolitas y localistas, características de la vida intelectual italiana; y marcaba, al mismo tiempo, el comienzo de un nuevo ciclo de dramática y crítica la vida estatal italiana.

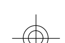
No es de extrañar que Gramsci viera, entonces, al *Risorgimento,* como un movimiento de larga duración en el que el sistema europeo en su conjunto se transformó permitiendo ña Italia reunirse en nación y a las fuerzas internas nacionales desarrollarse y extenderse.ò[91] Lo sorprendente es que el marxista sardo se mostrara dispuesto a registrar el inicio de ese proceso en el que la península estaba bajo la dominación extranjera, en el siglo XVI, la cual provocó una reacción inicial: ñla de la orientación nacional-democrática de Maquiavelo que expresaba al mismo tiempo el sentimiento por la perdida independencia en una determinada forma (...) y la voluntad inicial de luchar para reconquistarla en una forma históricamente superior.ò[92]

Esa perspectiva de larga duración adoptada para la comprensión de la vida social y política italiana permite, a su vez, comprender el lugar del ñenigma de Maquiaveloò en el pensamiento de Antonio Gramsci. El largo proceso de formación de una clase dirigente italiana recolocaba constantemente la necesidad de fundir a los intelectuales y al pueblo en un proyecto nacional compartido. El fracaso de la burguesía renacentista fue, también, el fracaso de la burguesía *risorgimentale*. Para construir una nueva nación era necesaria una nueva clase dirigente. Maquiavelo veía en el príncipe y, particularmente, en el duque Valentino, la fuerza capaz de liderar ese proceso. Gramsci buscó el partido, el ñpríncipe modernoò, el *condottiero* de una ñforma histórica superiorò.

## Consideraciones finales

Era común entre los comentaristas de la obra de Antonio Gramsci, principalmente en las décadas de los sesenta y los setenta, leer su interpretación de la obra de Maquiavelo destacando la metáfora del ñPríncipe Modernoò. El

[90] Ver: *ibid*., Cuaderno 2, § 70, p. 263, Tomo 1 y Cuaderno 5, § 100, pp. 319-320, Tomo 2.
[91] *Ibid*., Cuaderno 19, § 2, p. 348, Tomo 5.
[92] *Idem*.

punto de partida de esas interpretaciones solía ser aquel parágrafo del *Cuaderno* 13, en el que se afirma que ñel moderno príncipe, el mito-príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto, puede ser sólo un organismo (...). Este organismo es dado ya por el desarrollo histórico y es el partido político.ò[93] A partir de ese punto, Maquiavelo ï junto a Gramsciï se circunscribe dentro de los estrechos límites de una teoría del partido.

Pero el argumento gramsciano iba mucho más allá de esta metáfora. En los *Cuadernos de la Cárcel* se escribe una investigación exhaustiva sobre la vida y obra del secretario florentino, orientada por un método histórico. En la primera nota que escribió sobre Maquiavelo, Gramsci presentó una nota de orden metodológico, casi una advertencia, contra las interpretaciones que intentaban presentar el secretario florentino como ñel ópolítico en generalô, bueno para cualquier épocaò. De acuerdo con el marxista sardo, el autor de *Il Principe* debería ser considerado, ante todo, como ñligado a su tiempo.ò[94] En la segunda versión de esa nota, se hace claro el propósito de esa advertencia. Se trataba de contrarrestar los excesos del maquiavelismo moderno que, inspirado por Benedetto Croce, tendía a considerar a Maquiavelo como un ñcientífico de la políticaò actual en cualquier momento y circunstancia.[95]

La comprensión de Maquiavelo en su contexto no dejaba, por tanto, de ser un acto político. Por un lado, esa interpretación permitía reconocer los límites históricos del pensamiento del secretario florentino y las respuestas que buscaba a los problemas de su propio tiempo.[96] En la revolución maquiaveliana, desde esa óptica, no podía encontrarse una supuesta teoría general de la política, ni una investigación conceptual sobre ésta, como pretendía Croce. Pero ella tampoco residía en una reducción de la política a un repertorio de enunciados particulares en busca de sus leyes generales, como muchos otros sugerían. La investigación de Maquiavelo sobre *la verità effettuale* unía filosofía y ciencia de la política, la ciencia y arte de la política, pensamiento y acción.

[93] *Ibid*., Cuaderno 13, § 1, p. 15, Tomo 5.

[94] *Ibid*., Cuaderno 1, § 10, p. 76, Tomo 1.

[95] *Ibid*., Cuaderno 13, § 13, p. 26, Tomo 5.

[96] Estos problemas eran de tres órdenes, de acuerdo a Gramsci: ñ1) las luchas internas en la república florentina; 2) luchas entre los estados italianos por un equilibrio recíproco; 3) lucha de los estados italianos por un equilibrio europeo.ò (*Ibid*., Cuaderno 1, § 10, p. 76, Tomo 1).



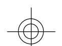

Pero por otro lado, una contextualización efectiva de la obra de Maquiavelo permitía iluminar el campo de batalla de sus intérpretes, explicando sus motivaciones reales. Analizando la recepción de la obra del secretario florentino después de su muerte, Gramsci señaló que las intervenciones de los ñantimaquiavelistasò, como Jean Bodin, valoradas de modo histórico, revelaban la acción de los políticos que expresaban las ñexigencias de su tiempo o de condiciones distintas a las que operaban sobre Maquiavelo; la forma polémica es puro accidente literario.ò[97] ¿O qué decir, entonces, de la recepción y apropiación de la obra de Maquiavelo en los contextos y *risorgimentale* y *post-risorgimentale*? Estos movimientos intelectuales se revelaban, a la luz del método histórico, como un complejo juego de espejos que reflejaban los *impasses* a los que había llegado la unificación italiana, al final del siglo XIX, y la construcción de un régimen liberal-democrático, a principios del siglo XX.

El objetivo de Gramsci era incluso el de una comprensión formal del fenómeno renacentista. También en el *Risorgimento* italiano las corrientes radicales y populares fueron derrotadas y una cultura apolítica y antinacional encontró su lugar en una dirección antipopular. Sin embargo, el *Risorgimento* fue corta e incluso puede mostrar su propio Maquiavelo. A la crítica de la cultura *risorgimentale*, a la incapacidad de las clases dirigentes nacionales conformaran una verdadera cultura nacional y la mediocridad de la vida política italiana ya se encontraba en De Sanctis. Haciendo del realismo popular de Maquiavelo, el crítico irpino defendía una cultura nacional-popular necesaria para Italia para adquirir una identidad en la cual su historia fuese la historia de su pueblo. El punto de llegada de De Sanctis fue el punto de partida de Gramsci.

## Bibliografía


- Amari, Michele (1854), *Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze: F. Le Monnier, 3v.
- Badaloni, Nicola y Carlo Muscetta (1990), *Labriola, Croce, Gentile,* Laterza, Roma.
- Balbo, Cesare (1830), *Storia dôItalia*, 2 v. Giuseppe Pomba, Torino.


[97] *Ibid*., Cuaderno 13, § 13, p. 28, Tomo 5.

- Barbuto, Gennaro M. (2000), *Ambivalenze del moderno*, De Sanctis e le tradizione politiche italiane, Liguori Editore, Napoli.
- Bianchi, Alvaro (2008), *O laboratório de Gramsci*, Filosofia, história e política, Alameda, São Paulo.
- Burckhardt, Jacob (2009), *A cultura do Renascimento na Itália*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Cantú, Cesare (1865), *Gli Eretici dôItalia: discorsi storici*, Unione Tipografico-Editrice, Torino.
- Chabod, Federico (1967), *Scriti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino.
- Craig, Gordon A. (1972), ñGeorg Gottfried Gervinus: The historian as activistò, en *Pacific Historical Review*, vol. 41, núm. 1, pp. 1-14.
- Croce, Benedetto (1927), *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari.
- ïïï (1946), *Storia della Età Barocca in Italia*, Laterza, Bari.
- ïïï (1952), *Filosofia, poesia, storia*, Riccardo Ricciardi, Milano/Napoli.
- ïïï (1962), *Storia dôItália: dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari.
- ïïï (1965), *Estetica: come scienza dellôespressione e linguistica generale*, Laterza, Bari.
- ïïï (2007), *Breviario di estetica: aesthetica in nuce*, Adelphi, Milano,
- ïïï (2007b), *Scritti su Francesco De Sanctis*, vol. II, editado por Teodoro Tagliaferri y Fulvio Tessitori, Giannini, Napoli.
- De Sanctis, Francesco (1897), *La letteratura italiana nel secolo XIX: scuola liberale-scuola democratica*, Vecchiarelli Editore (edizione anastatica dellôed. A. Morano) Roma.
- ïïï (1961), ñLa scienza e la vitaò, en *Opere*, Ricardo Ricciardi, Milano-Napoli.
- ïïï (1973), *Storia della letteratura italiana*, UTET, Torino.
- ïïï (1974), *Saggi*, UTET, Torino.
- ïïï (1978), *Il secondo ottocento: lo stato unitario e lôetà del positivismo*, Editado por Carlo Muscetta, Laterza, Roma.
- ïïï (1998), *La democrazia ideale e reale*, Alfredo Guida, Napoli.
- Emiliani Giudici, Paolo (1844), *Storia delle belle lettere in Italia*, Società editrice fiorentina, Firenze.
- Ferrari, Giuseppe (1949), ñMachiavelli giudici della rivoluzione deônostri tempiò, en *Opuscoli politici e letterari ora per prima volta tradotti*, Elvetica, Capolago, pp. 1-140.






- ïïï (1860), *Histoire de la raison dôEtat*, Michel Lévy, Paris.
- Ferrieri, Pio (1888), *Francesco De Sanctis e la critica letteraria*, Hoepli, Milano.
- Francioni, Gianni (1984), *LôOfficina Gramsciana*, Bibliopolis, Napoli.
- Frédéric II (1741), *Anti-Machiavel*, ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel, publié par Mr. de Voltaire. Nouvelle édition, où lôon a ajouté les variations de celle de Londres, Jacques La Caze, Amsterdam.
- Frosini, Fabio (2003), *Gramsci e la filosofia*, saggio sui *Quaderni del Carcere*, Carocci, Roma.
- Garin, Eugenio (1974), *Intelletuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma.
- Gentile, Giovanni (1936), *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, G. C. Sansoni, Firenze.
- Gerratana, Valentino (1952), ñDe Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci? (Appunti per una polemica)ò en *Società*, núm. 3.
- Gioberti, Vincenzo (1846), *Del primato morale e civile dei italiani*, Losanna, Bonamici (Opere de Vincenzo Gioberti, vol. II).
- Gramsci, Antonio (1973), *Lettere dal Carcere*, G. Einaudi, Torino.
- ïïï (1975-2007), *Quaderni del Carcere*, 4 vols, Einaudi, Turín.
- ïïï (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Tomos 1-6, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México.
- Gugliemi, Guido (1976), *Da De Sanctis a Gramsci*, Il linguaggio della critica, Il Mulino, Bologna.
- Guicciardini, Francesco (1857), *Opere Inedite*, vol. 1, Barbera, Bianchi e Comp., Firenze.
- *Historiae patriae monumenta edita iussu regis caroli alberti* (1836), Bocca, Torino, 1836.
- Machiavelli, Niccólo (1971), *Tutte le opere*, Sansoni, Florença.
- Mancini, Pasquale S. (1852), *Machiavelli e la sua dottrina politica*. Tip. Economica ñLampato, Barbieri e Comp., Torino.
- Manacorda, Giuliano (1978), ñRealismo e Marxismoò, en Cuomo, G. (coord.), *De Sanctis e Il realismo*, Giannini Editore, Napoli.
- Mazzoni, Guido (1949), *Storia Letteraria dôItalia, Lôottocento*, Vallardi, Milán.
- Muscetta, Carlo (1988, febrero, 7), ñLôItalia di De Sanctis e Gramsciò, en *Rinascita*, núm. 7, pp. 28-30.





- ïïï (1978), *Francesco De Sanctis*, lo stato unitario e lôetà del positivismo, Laterza, Roma-Bari.
- Pisanti, Tommaso (1978), ñCultura europea e letteratura italiana in De Sanctisò, en Cuomo, G., *op. cit.*
- Ricotti, Ercole (1869), *Storia della monarchia piemontese*, vol. IV, G. Barbèra, Firenze.
- Sapegno, Natalino (1975), ñGramsci e i problemi della letteraturaò, en *Gramsci e la cultura contemporanea I*, Editori Riuniti, Roma, pp. 265-277.
- ïïï (1952), Manzoni tra De Sanctis e Gramsci, *Società*, núm. 1, pp. 7-19.
- ïïï (1992), *Ritrato di Manzoni*, Laterza, Roma-Bari.
- Savarese, Gennaro (1983), ñintroduzioneò, en De Sanctis, Francesco. *La Giovinezza*, Guida, Napoli.
- Scrivano, Riccardo (1978), ñDe Sanctis tra idealismo e positivismoò, en Cuomo G., *op. cit.*
- Llandier, Saint-René (1860), *Histoire e philosophie religieuse*, Michel Lévy Frères, Libraries Editeurs, Paris.
- Teixeira, Felipe Charbel (2007), ñO melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise da políticaò, *Dados* **ñ***Revista de Ciências Sociais*, vol. 50, núm. 2, pp. 325-349.
- Tessitore, Fulvio (1979), *Comprensione storica e cultura*: revisione storicistiche, Guida, Napoli.
- Troya, Carlo (1839-1855), *Storia dôItalia del Medio-Evo*, Tasso, Napoli.
- Villari, Pasquale (1907), *Studies, Historical and Critical*, Scribner, New York,
- ïïï (1944), *LôItalia e la civiltá*, Corinto, Buenos Aires.
- Wellek, René (1967), *História da crítica moderna: 1750-1950*, vol. 4, Herder, Edusp, São Paulo:
- ïïï (1978), ñIl realismo critico di De Sanctisò, en Cuomo, G., *op. cit.*

# LUKÁCS Y GRAMSCI: UN ANÁLISIS COMPARATIVO

**Carlos Nelson Coutinho***

(Traducción de Fernando Munguía)

Me parece indiscutible que György Lukács y Antonio Gramsci son, por lo menos desde la muerte de Lenin, los dos mayores pensadores marxistas del siglo XX. Aunque la bibliografía sobre los dos sea inmensa (en particular aquella sobre Gramsci, que ha resistido mejor que Lukács a la ola antimarxista que ha acompañado a la hegemonía del neoliberalismo y el llamado pensamiento posmoderno), son pocos los estudios dedicados exclusivamente a una comparación entre los dos autores, en los que se discuta sus posibles puntos de convergencia y divergencia.[1]

Este análisis comparativo entre estos dos gigantes del marxismo es ciertamente necesario para estimular lo que el filósofo húngaro llamó ñrenacimientoò del marxismo, condición necesaria para preparar la ñfilosofía de la *praxis*ò (como Gramsci, también para evitar la censura, denominó al ñmaterialismo históricoò), para enfrentar los desafíos del siglo XXI. Tal análisis requiere un esfuerzo gigantesco, que no me propongo desarrollar aquí, ni siquiera de manera superficial. Lo que el lector leerá enseguida son sólo apuntes preliminares, queï aparte de recordar los pocos momentos en que los dos

* Universidad de Rio de Janeiro, Brasil.

[1] No son pocos los libros y los ensayos que hablan de Gramsci y de Lukács, pero sin que eso implique una comparación sistemática entre de ellos. Sobre el tema, recuerdo dos pequeños ensayos: Löwy, M. (1990), ñGramsci e Lukács: emdireção a ummarxismo antipositivistaò, en *Romantismo e messianismo*, Edusp-Perspectiva, São Paulo, pp. 97-110; y Oldrini, G. (2000), ñGramsci e Lukács avversari del marxismo della Seconda Internazionaleò, en *I compiti della intellettualità marxista*, Edusp-Perspectiva, Nápoles, pp. 69-89. Hay en húngaro un colección de ensayos, organizada por T. Szabó, titulado *Ellenszélben. Gramsci és Lukács - ma*, Szeged, s. e., 1993, que no he podido consultar. Recientemente ha sido publicado un libro de E. Alessandroni, *La rivoluzione estetica di Antonio Gramsci e György Lukács*, (2011, Il prato, Saponara), dedicado a una comparación entre los dos autores en el específico terreno de la estética: libro interesante, pero que no profundiza suficientemente en los problemas que afronta.

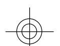
autores se refieren el uno al otroï indican algunos argumentos que, según mi opinión, merecen ser objeto de atención en un análisis comparativo de mayor aliento.

## Gramsci sobre Lukács, Lukács sobre Gramsci

La primera cuestión que habría que observar es, no obstante que Lukács y Gramsci militaron en el movimiento comunista ligado a la Tercera Internacional, no hubo ningún contacto personal y directo entre ellos. Además de esto, ellos hablan muy poco el uno del otro. Esto me parece justificable en el caso de Gramsci, el cual ï arrestado en 1926 y muerto en 1937ï no pudo conocer la obra de madurez de Lukács, como tampoco los primeros ensayos publicados al principio de su exilio en Moscú. Es menos justificable en el caso de Lukács, que vivió hasta 1971 y, por consiguiente, habría podido leer y estudiar la primera edición temática de *los Cuadernos de la cárcel*, publicada en Italia entre 1948 y 1951 y traducida a diferentes lenguas (más accesibles a Lukács, que no leía bien el italiano) en los años siguientes.

Gramsci habla de Lukács (cuyo nombre está escrito erróneamente como Lukácz) una sola vez en los Cuadernos, en un párrafo escrito probablemente en octubre - noviembre de 1930 (un Texto A, de primera redacción) y reescrito, sin modificaciones esenciales en la parte que se refiere a Lukács, entre agosto y finales de 1932 (un Texto C, de segunda redacción). Parece obvio que Gramsci se refiere a la famosa obra lukacsiana, *Historia y conciencia de clase* publicada en 1923, que fue duramente criticada por la ortodoxia, tanto de la Segunda Internacional como de la Tercera internacional. Es cierto que Gramsci no conocía directamente el libro de Lukács.[2] Efectivamente, en el mencionado Texto A, él dice explícitamente que ñconoce muy vagamente sus [de Lukács] teoríasò; y, tanto aquí como en el Texto C, expresa sus comentarios en un modo cautelosamente incierto: ñ[Lukács] puede haber cometido un error y puede estar en lo correcto.ò Con toda seguridad, sólo tenía conocimiento de

[2] El joven Gramsci probablemente conoció algunos breves textos políticos de Lukács y un pequeño fragmento de uno de ellos ï *La questione del parlamentarismo* ï fue publicado en *LôOrdine Nuovo* el 12 de junio de 1920, atribuido a G. Lukács. Por un documentado recorrido sobre el conocimiento gramsciano de Lukács en esta época, *cfr.* el aparato crítico de Buttigieg, J. A., en Gramsci (1996), *Prison Notebooks*, a cargo de J. A. Buttigieg, Columbia University Press, Nueva York, vol. 2 , pp. 565-567.

la obra a través de la condena sufrida a manos de la Tercera Internacional y algunos filósofos soviéticos. Esto parece confirmarse por el hecho de que Gramsci se refiere al ñProf. Lukáczò, que era precisamente el modo irónico con que era nombrado por sus acusadores. Pero debe ser observado que ï cuando Gramsci admite la posibilidad de que Lukács ñtenga razónòï se distancia de la condena que el filósofo húngaro hizo en nombre de una concepción del marxismo que él rechaza enérgicamente en los párrafos de los *Cuadernos* al *Ensayo popular* de Bujarin.

La mención a Lukács es hecha en el contexto de una discusión sobre la noción de ñobjetividadò e implica la cuestión de la dialéctica de la naturaleza. Gramsci dice:

> Debe estudiarse la posición del profesor Lukacs con respecto a la filosofía de la *praxis*. Parece que Lukacs afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre está equivocado porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana e incluso propia del idealismo, que realmente no logra unificar y poner en relación al hombre y a la naturaleza más que verbalmente. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser apartada de la naturaleza? Seguramente Lukacs, por reacción contra otras teorías barrocas del *Ensayo popular*, ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo.[3]

En su *Prefacio* autocrítica a la primera reedición autorizada de su obra juvenil, escrita en 1967,[4] Lukács parece concordar implícitamente con la parte negativa de este juicio gramsciano. Es interesante observar que este párrafo de Gramsci continúa ï en un paso que no aparece en la primera edición temática de los *Cuadernos*ï con la siguiente afirmación:

> Es cierto que en Engels (*Antidühring*) se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del *Ensayo*. Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para

[3] Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo 4, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 11, §34, p. 303,

[4] Lukács, G. Prefacio [1967], *Storia e coscienza di clase*, (1978), Sugar, Milán, pp. I-LII.

> demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis.[5]

No son pocos los pasajes en los cuales Lukács ï no sólo en *Historia y conciencia de clase*, sino también en sus últimas obras ontológicasï [6] toma distancia de la concepción de la dialéctica de Engels a diferencia o con respecto a la de Marx. Tenemos aquí un punto de convergencia entre Gramsci y Lukács que merece ser analizado.

También el conocimiento textual de la obra de Gramsci de parte de Lukács es superficial. El nombre del pensador italiano aparecerá sólo en las obras y entrevistas del filósofo húngaro en los últimos años de su larga vida. En efecto, sólo en la vejez él tuvo conocimiento directo de los textos gramscianos. Cuestionado por Leandro Konder sobre su opinión acerca de Gramsci, Lukács afirma explícitamente: ñRespecto de Gramsci, no me he ocupado directamente de sus obrasò.[7] Lukács continuó sin manifestar interés sobre el autor de los *Cuadernos* en el curso de esta correspondencia, aunque fuera estimulado de nuevo por mí, en una carta del 23 de octubre de 1963.[8]




Más tarde, sin embargo, Gramsci es mencionado directamente en la obra lukacsiana, con simpatía, aunque también con restricciones. En el capítulo de la así llamada *Ontología*, obra concluida en 1969, dedicado a *El problema de la ideología*, Lukács inicia diciendo:

> Gramsci habla de un doble significado del término ideología. En su interesante discurso no podemos dejar dedetectar una deficiencia, es decir, que él contrapone la superestructura necesaria solamente a las ideas arbitrarias de los individuos. Eso, sin embargo, tiene el mérito de haber puesto en evidencia el doble sentido que siempre está en el fondo de este importante término. Pero por desgracia cae víctima de una abstracción convencional.[9]

La observación de Lukács es bastante imprecisa y, sobre todo, no explica bien cuál sería esta supuesta ñabstracción convencionalò. Sin embargo, a pesar

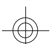
[5] Gramsci, (1999), *op. cit*., Cuaderno 11, §34, Tomo 4, p. 303.

[6] *Cfr.*, por ejemplo, Lukács, G. (1990), *Prolegomeni allôontologia dellôessere sociale*, Guerini, Milán.

[7] *Cfr*. Konder, L., Coutinho, C. N. (1992) ñ[Lukács.], Un carteggio inedito degli ultimi anni con due intellettuali brasilianiò en *Marx 101*, a cargo de T. Tonezzer, núm. 8, pp. 128-143.

[8] *Idem.*

[9] Lukács, G. (1981), *Per una ontologia dell´essere sociale*, Editori Riuniti, Roma, p. 445.

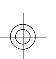



de esta relativa incomprensión, Lukács y Gramsci ï como veremosï  tienen teorías de la ideología en esencia convergentes.

En entrevistas concedidas poco antes de morir, Lukács volvió a hablar de Gramsci. En una de ellas, publicada póstumamente, Lukács afirma:

> En los años veinte, Korsch, Gramsci y yo intentamos, cada uno a su modo, afrontar el problema de la necesidad social y de su interpretación mecanicista, que era herencia de la Segunda Internacional. Heredamos el problema pero ninguno de nosotros ï *incluso Gramsci, que fue tal vez el mejor de todos*ï  pudo resolverlo. Todos cometemos errores.[10]

Aquí se puede ver que, al lado de la alabanza (fue quizás el mejor de todos ñnosotrosò), también hay la condena sumaria (ñtodos cometemos erroresò). En cambio, el aspecto más curioso es que Lukács incluyera a Gramsci ñenò los años veinte, pereciendo ignorar que lo esencial de la obra teórica de Gramsci fue escrito en la primera mitad de los años treinta. No me parece difícil concluir que, si Lukács tuvo, al final de su vida, contacto directo con los textos de Gramsci, éste fue más bien sumario y superficial.



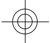
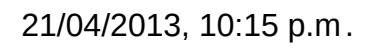
## El idealismo juvenil

Sin embargo, a pesar de este conocimiento recíproco parcial y problemático, no es difícil constatar la presencia entre nuestros dos autores de importantes convergencias, ante todo en el plano de las elecciones políticas: ambos se convirtieron en comunistas bajo el impacto de la Revolución de octubre y continuaron siéndolo hasta al final de sus vidas. Tales convergencias también se manifiestan, aunque de modo más problemático, en el plano de la teoría.

Las convergencias teóricas se producen inicialmente enforma negativa, es decir, en el hecho de que tanto los primeros escritos de Gramsci, como en los textos políticos y filosóficos de Lukács inmediatamente después de su adhesión al comunismo hay una concepción idealista del marxismo. La superación de esta concepción idealista aparece sólo, en el caso de Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel*, cuya redacción inicia en 1929, y en el caso de Lukács, en los ensayos que el pensador húngaro, después de haber conocido

[10] Sader, E. (org.) (1997), ñApêndice à entrevista de G. Lukácsò en *Vozes do século. Entrevistas da New Left Review*, Paz e Terra, São Paulo, p. 99 (el subrayado es mío).



los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y los *Cuadernos filosóficos de Lenin*, durante su exilio en Moscú, empieza a escribir a partir de 1930.[11]

Un ejemplo emblemático del idealismo juvenil de Gramsci es su famoso artículo *La revolución contra el* ***ñ****Capital****ò*** de 1917, en el que el revolucionario sardo saluda con entusiasmo la revolución bolchevique, con el mismo entusiasmo mostrado por Lukács apenas convertido al marxismo. Después de haber afirmado correctamente que ñ[el] máximo factor de historia no [son] los hechos económicos, en sí, sino el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnenò, Gramsci concluye diciendo que estos hombres

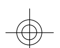
> desarrollan [...] una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, y los juzgan, y los adaptan a su *voluntad, hasta que ésta se convierte en el motor de la economía, la plasmadora de la realidad objetiva, que vive, y se mueve, y adquiere carácter de materia telúrica en ebullición, que puede ser canalizada por dónde y como la voluntad lo desee*.[12]

Afirmaciones de este tipo se encuentran en muchos otros artículos gramscianos de la época.

En el Lukács de la misma época, se revela una tendencia al idealismo voluntarista, no menor. En la primera edición de su famoso ensayo *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, publicado en 1919 en un pequeño volumen titulado sugestivamente *Táctica y ética*, Lukács no duda en afirmar: ñLa decisión antecede a los hechos [...]. Y todo marxista ortodoxo [...] responderá con las palabras de Fichte [...] los marxistas vulgares que quieran enumerarle los

[11] Puesto que las rupturas no son drásticas, podemos notar las tendencias en la superación del idealismo, ya sea en los textos gramscianos anteriores a su detención (ocurrida en el 1926), ya sea en aquellos que Lukács escribió a partir de su ensayo *Moses Hess e la dialettica idealistica* (también publicado en 1926; *cfr.* Lukács, G. (1972), *Scritti politici giovanili 1929-1928*, Laterza, Bari, pp. 246-310). Hay un atisbo de autocrítica en el Gramsci de la madurez cuando, refiriéndose a sus escritos juveniles, afirma: ñyo escribí que [...] la filosofía crociana podía ser la premisa de una recuperación de la filosofía del *praxis* en nuestro días, para nuestras generaciones. La cuestión fue apenas aludida, en una forma ciertamente primitiva y ciertísimamente inadecuada, porque en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política no estaba claro en mí y yo era de tendencia más bien crocianaò, (Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 10, Parte I, §11, p. 133, Tomo 4). La autocrítica de Lukács era mucho más explícita y repetida: además del *Prefazione* citado (*cfr. supra*, n. 5), *cfr.*, entre otros textos, Lukács (1977a), ñLa mia via al marxismo***ò***, en *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Turín.

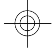
[12] Gramsci, A. (1982), ñLa rivoluzione contro il óCapitaleô[24 dicembre 1917]ò, en *La città futura*, Einaudi, Tutín, p. 514 (el subrayado es mio).

ñhechosò [...]: ñLástima para los hechosôò.[13] La mejor caracterización de este período de su obra teórica, que se extiende desde 1919 hasta 1926 (por lo menos) está dada por el mismo Lukács, en el prefacio autocrítico que escribió para una reedición de sus primeros trabajos marxistas.[14] A pesar que se reconozcan los elementos positivos de *Historia y conciencia de clase*, en particular la insistencia en el punto de vista de la totalidad como principio metodológico del marxismo, Lukács ï sobre la base de su concepción madura de la ontología del ser socialï afirma, refiriéndose a su trabajo de juventud:

> el ámbito de la economía se redujo, sin embargo, ya que le fue quitada su categoría marxista fundamental: el trabajo como mediador del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza [...] Así que el concepto de la *praxis* revolucionaria en este libro [*Historia y conciencia de clase*] tiene sin duda algo de excesivo, y esto correspondía a la utopía mesiánica de la izquierda del comunismo de entonces, pero no a la auténtica teoría marxista.[15]

## La crítica a Bujarin

Pero, si el marxismo juvenil de Gramsci y Lukács está marcado por fuertes rasgos idealistas, no es difícil percibir que este idealismo tiene una justificación, así sea relativa: esa fue la manera encontrada por ambos autores para contraponerse con énfasis al marxismo positivista y determinista que predominó en la época de la Segunda Internacional. Las críticas a la interpretación positivista de Marx son explícitas durante la fase juvenil de los dos y perdurarán en el curso de sus producciones teóricas de la madurez.[16]

[13] Lukács, G. ñChe cosôè il marxismo ortodossoò, en *id*. (1972), *op. cit*., p. 37. En la versión revisada de este ensayo, presente en *Storia e coscienza di clase*, *op. cit.*, pp. 63-104, este paso ñfichtianoò fue eliminado, lo que indica una tendencia relativa de Lukács a la superación del idealismo, por lo menos en su forma extremadamente subjetiva.

[14] Lukács, G. (1968), *FrühschriftenII.Geschichte undKlassenbewusstsein*, Luchterhand, Neuwied-Berlim. Además de *Historia y conciencia de clase*, este volumen de *Werke* contiene un gran número de escritos de la primera fase marxista de Lukács.

[15] Lukács, G. (1978), *op. cit.*, pp. XVII-XVIII. No es necesario recordar que, a pesar de sus puntos de contacto, los primeros trabajos de Gramsci y Lukács se colocan en un nivel cualitativo muy diferente. Mientras que Gramsci escribió artículos y ensayos sin duda interesantes (más interesante cuando conocemos la producción de su madurez, los Quaderni del carcere), Lukács produce ï con *Storia e coscienza di classe*ï una de las obras filosóficas más importantes del siglo XX.

[16] Los ensayos de Löwy y Oldrini citados anteriormente, núm. 1, llaman la atención sobre este trato común.

Además, ambos estaban convencidos de que la lectura ñidealistaò marxista, propuesta por ellos, era la adecuada parael movimiento comunista que inicia la Revolución bolcheviquede 1917 a la que ambos se unen con entusiasmo. Para recordar una metáfora de Lenin: tratando de enderezar la vara que se había torcido hacia la derecha (por obra del positivismo), terminaron por doblarla demasiado hacia la izquierda (cayendo en el idealismo). Como sabemos, esta versión positivista del marxismo también fue adoptada rápidamente por la Tercera Internacional. La primera manifestación importante de lo que más tarde sería llamado ñmarxismo soviéticoò, ampliamente dominante en la era estalinista, aparece en 1922 con *La teoría del materialismo histórico* por Nikolai Bujarin, entonces uno de los más importantes dirigentes de la Internacional Comunista y de la Unión Soviética. Es importante dejar constancia que tanto Gramsci como Lukács critican duramente dicho libro. El pensador italiano lo hace en los *Cuadernos*, en notas redactadas a principios de los años treinta. La crítica de Lukács, en forma de reseña, aparece en 1925, tres años después de la publicación del libro de Bujarin, en momentos en que este libro era presentado en los ambientes relacionados con la Tercera Internacional como una biblia del materialismo histórico.[17]

Las fuertes críticas de ambos convergen en puntos esenciales.[18] Para los dos, Bujarin no supera el materialismo burgués (ñvulgarò) y confunde las relaciones técnicas y sociales. Lukács escribe:

> La teoría de Bujarin, que se acerca en gran medida al materialismo burgués de las ciencias naturales [...] en su aplicación práctica a la sociedad y la historia termina por cancelar el elemento clave del método marxista: la explicación de todos los fenómenos de la economía y la ñsociologíaò en las relaciones sociales entre los hombres. La teoría adquiere el acento de una falsa ñobjetividadò: deviene fetichista.[19]

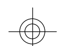
La formulación de Gramsci va en el mismo sentido, cuando observa que, en el *Ensayo popular* (como lo llama Gramsci), ñla función histórica del

[17] Lukács, G., ñN. Bujarin: Teoría del materialismo históricoò, en *id*. (1972), *op. cit.*, pp. 187-202.

[18] Para un interesante paralelo *cfr*. Zanardo, A. (1958), *El manual de Bujarinvisto por los comunistas alemanes y Gramsci*, en Estudios gramscianos, Editorial Progreso, Roma, pp. 337-368.

[19] Lukács, G., ñN. Bujarin: Teoría del materialism históricoò en *id*. (1972), *op. cit*., p. 191. El subrayado es de Lukács.

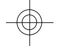
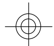




óinstrumento o de producción y de trabajoô [...] sustituye al conjunto de las relaciones sociales de producciónò.[20] El autor de los *Cuadernos,* continúa:

> En el *Ensayo* falta todo tratamiento de la dialéctica. [...] La falta de un tratamiento [...] puede tener dos orígenes; el primero puede consistir en el hecho de que se supone a la filosofía de la *praxis* escindida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política concebida como sociología, o sea a construirse según el método de las ciencias naturales (experimental en el sentido toscamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que vendría a ser el materialismo filosófico o metafísico o mecánico (vulgar).[21]

En su crítica común al ñmarxismoò de Bujarin, hay algunos rasgos fundamentales de las concepciones teóricas de la madurez de Gramsci y de Lukács. Al contrario de las afirmaciones de muchos estudiosos (especialmente los de la obra lukacsiana), la grandeza y la relevancia de ambos pensadores no están en sus esfuerzos de juventud, sino en las reflexiones contenidas en las obras demadurez.[22]

## Divergencias

La madurez de nuestros autores se consolida, en el caso de Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel*, escritos entre 1929 y 1935, y, en el caso de Lukács, en sus obras posteriores a 1926, pero sobre todo después de 1930.

[20] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 11, §21, Tomo 4, p. 280.

[21] *Ibid*., Cuaderno 11, §22 pp. 281-82, Tomo 4. En su famoso ñtestamentoò, dictado en diciembre de 1922 (cuando *La teoría del materialismo storico* ya había sido publicada), Lenin analiza críticamente a varios dirigentes del partido bolchevique, candidatos a su sucesión, afirmando que ñBujarin [es] una más valiosísimo e importantísimo teórico del partido [...], *pero sus concepciones teóricas sólo con gran perplejidad podrían considerarse plenamente marxistas, porque en él hay algo de escolástico (no ha aprendido y, creo, no ha plenamente comprendidola dialéctica)* (Lenin, V.I. (2006), *Le tesi di aprile e il testamento*, Edizioni Alegre, Roma, pp. 34-35). Dado que el ñtestamentoò de Lenin fue publicado hasta en 1956, ni Lukács ni Gramsci, lo conocían cuando formularon su crítica de Bujarin, esencialmente directa en el mismo sentido de la observación hecha por el revolucionario ruso.

[22] En su excelente libro sobre Lukács, Guido Oldrini afirma: ñLa tesis gramsciana y la lukacsiana que más interesan son el resultado, no de su juventud, sino de la madurez de su pensamiento [...] esta madurez sobreviene y se consolida en ambos, mediadas por circunstancias diferentes, sólo en el curso de los años treinta, después de que ambos se han dejado atrás, con expresa o latente autocrítica, el peso de su idealismo juvenilò (Oldrini, G. (2009), *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, La Città del Sole, Nápoles, p. 149).



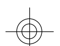

Independientemente de sus divergencias, algunas de las cuales indicaremos enseguida, tanto Gramsci como Lukács se empeñan en superar sus pasiones idealistas en busca de un fundamento materialista y dialéctico adecuado para sus reflexiones. En otras palabras: tratan de enderezar la vara de la metáfora leniniana, elaborando un correcto *tertium datur* entre el materialismo vulgar y el idealismo. Esta búsqueda, sobre todo en el caso de Gramsci, no siempre tuvo éxito. En la obra de madurez del pensador italiano, aunque marginalmente (y en específico en el terreno de la teoría del conocimiento), siguen estando presentes algunos elementos de su idealismo juvenil. Pero limitaciones en sentido inverso pueden ser también indicadas en la producción teórica de madurez de Lukács.

Ciertamente, estas características idealistas son superadas en las reflexiones ontológicas de Gramsci sobre el ser social: en efecto, en sus conceptos principales, sobre todo en aquellos que se refieren a la esfera de la política, Gramsci articula de manera adecuada las categorías de teleología y causalidad, de universalidad y particularidad, de libertad y determinismo, en un sentido muy cercano al que Lukács formulara en sus obras ontológicas de su vejez.[23] Además de esto, ambos atribuyen al concepto de *praxis* (Gramsci llega a definir al marxismo como ñuna filosofía de la *praxis*ò) una posición central en sus reflexiones.[24] En este terreno ontológico, por tanto, no es difícil constatar la presencia de muchas y muy importantes convergencias entre nuestros autores.

Por el contrario, las diferencias más fuertes entre ambos están en el terreno de la teoría del conocimiento. En un sentido muy cercano a lo que Lukács defendía en la época de *Historia y conciencia de clase*, Gramsci sigue manifestándose, incluso en los *Cuadernos*, en contra de la teoría del reflejo, es decir, en contra de la afirmación de que el conocimiento humano es un reflejo de la realidad objetiva que existe, independientemente de su conciencia. Este rechazo de la realidad objetiva se justifica cuando se piensa en la concepción foto-mecánica del reflejo, de la cual no escapa ni siquiera el Lenin

[23] Sobre la presencia de estas categorías en las reflexiones de Gramsci, *cfr.* Coutinho, C. N. (2006), *Il pensiero politico di Gramsci*, Unicopli, Milán, pp. 69-93.

[24] Ciertamente, la reflexión de que el trabajo ï base del metabolismo entre el hombre y la naturalezaï es ñel modelo de toda forma de praxis socialò está mucho más presente en Lukács que en Gramsci, que se concentra en las formas más desarrolladas de la praxis ï en particular en las relaciones que caracterizan a la esfera de la políticaï sin vincularla directamente al trabajo.

de *Materialismo y empiriocriticismo* (al cual Gramsci nunca se refiere). El autor de los *Cuadernos* insiste correctamente, valiéndose en muchos casos de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, en el papel activo de la subjetividad en la construcción del conocimiento, incluyendo el conocimiento de la naturaleza. Pero, ciertamente, manifiesta una pasión idealista en algunos pasajes de los *Cuadernos* como, por ejemplo, al escribir que

> cuando se afirma que una realidad existiría incluso aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, *y puesto que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir,* también la objetividad es un devenir, etc.[25]

En la concepción materialista de Lukács, por el contrario, el hombre y el conocimiento tienen un devenir propio porque la realidad (natural y social) es un devenir.

Una posición idealista aparece también, al menos en lo que se refiere al conocimiento de la naturaleza, cuando Gramsci define su concepto de objetividad: ñObjetivo significa siempre ðhumanamente objetivoô, lo que puede corresponder exactamente a ðhistóricamente subjetivoô, o sea que objetivo significaría ðuniversal subjetivoôò.[26] Es evidente que la ley de la gravedad existía objetivamente antes de que fuera ñsubjetivamente universalò, o incluso antes de que Newton la hubiese formulado. No son pocos los pasajes de los *Cuadernos* en los que Gramsci, en respuesta al materialismo vulgar de Bujarin, sostiene posiciones con tendencias idealistas en el terreno de la teoría del conocimiento.[27] Esta concepción de la objetividad ï entendida como ñuniversal subjetivoòï es ciertamente inadecuada cuando intentamos conceptualizar el modo particular con el que se da la percepción de la objetividad en las ciencias de la naturaleza.

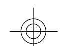
Al contrario, una de las características fundamentales de la obra de madurez de Lukács, que muestra su superación de la pasión defendida en *Historia y conciencia de clase* es precisamente la adopción explícita y reiterada

[25] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 11, §17, p. 277, Tomo 4. El subrayado es mío.

[26] *Ibid*., Cuaderno 11, §17 p. 276, Tomo 4.

[27] Para una valoración menos superficial de la concepción filosófica de Gramsci, *cfr.* Coutinho, (2006), *op. cit*., pp. 69-94.





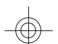
de la teoría del reflejo. En efecto, al inicio de los años treinta, Lukács insiste de manera enfática en que todas las formas de conciencia ï y, por tanto, lo mismo la ciencia que el arteï son reflejos de la realidad objetiva, de una realidad que existe independientemente de la conciencia. Ya en un ensayo de 1934, afirmó enfáticamente algo que repetirá en forma exhaustiva en sus textos de madurez: ñla teoría del reflejo es la base común a *todas* la formas de dominio teórico y práctico de la realdad por parte de la conciencia humana y es por lo tanto también la base de la teoría del reflejo artístico de la realidadò.[28] Lukács siempre ha insistido en que este reflejo no es mecánico o fotográfico, sino que implica un papel activo del sujeto, en particular del sujeto práctico. Es precisamente en relación con esta definición no mecánica del reflejo que Lukács, por ejemplo, distingue el realismo del naturalismo, una distinción esencial en su teoría estética de la madurez. Sin embargo, la adecuada defensa de esta posición epistemológica no siempre evitó ï en especial en los ensayos ubicados entre los años treinta y cincuentaï algunas concesiones a una concepción materialista vulgar de la teoría del reflejo, que son resultado en gran parte la aceptación acrítica de las posiciones de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo.* En un ensayo de la segunda mitad de los años cuarenta, Lukács escribe por ejemplo:

> En *empiriocriticismo y materialismo* (sic!), su principal obra filosófica, Lenin ofrece una clara definición de la diferencia, creada por la evolución histórica, que separa su época de la de Marx y de Engels. La ideología de los autores del *Manifiesto Comunista* es un materialismo *dialéctico* e histórico, mientras que en la época en que se sitúa la actividad de Lenin, el centro de gravedad del problema se desplaza: la evolución del pensamiento ya está basada sobre un *materialismo* dialéctico e histórico.[29]

Aunque en este ensayo introduce varios matices dialécticos a su propia teoría del reflejo, (que no se mencionan en el libro de Lenin), la adopción de una falsa alternativa entre materialismo y dialéctica, al menos en lo que se refiere al énfasis, revela una mayor fidelidad a *Materialismo y empiriocriticismo* que al método materialista y dialéctico de Marx y Engels.

[28] Lukács, G. (1977b), *Arte e società*, Editori Riuniti, Roma, vol. I, p. 143.

[29] Lukács, G. (1995), *Esistenzialismo o marxismo?,* Acquaviva, *s.l.,* p. 247. [La inversión equivocada del título del libro de Lenin es en realidad del traductor italiano].

Es curioso observar que Gramsci defiende una posición diametralmente diferente: ñSe ha olvidado, en una expresión muy común, que había que poner el acento en el segundo término ôhistóricoô y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de la *praxis* es el ôhistoricismoô absolutoò.[30] Me parece evidente que Lukács y Gramsci se colocan aquí en extremos igualmente unilaterales. Según yo, la solución correcta del problema evocado tiene que ser encontrada en un *tertium datur* que articule, sin privilegio de uno u otro, las *determinaciones materialistas e histórico-dialécticas* del método marxista, como por lo demás casi siempre hacen los dos pensadores en sus reflexiones filosóficas.

Únicamente en la última fase de su obra, en particular en la *Estética* y en la *Ontología*, Lukács propone una innovación importante a su teoría del reflejo, superando las formulaciones esquemáticas de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. No me refiero sólo a la utilización del concepto de *mímesis* (lo que lo hace la teoría más refinada del reflejo, sobre todo del reflejo estético), pero sobre todo la distinción entre el reflejo disantropomorfizante y el reflejo antropomorfizante.[31] Para el filósofo húngaro, ésta sería la principal diferencia entre el reflejo científico y el reflejo artístico de la realidad. Distinguiéndose del pensamiento cotidiano, ingenuamente antropomórfico, la ciencia se constituiría en intentar percibir la realidad en el modo más objetivo posible, o sea sin ninguna modificación o proyección extraña al objeto de parte del sujeto que conoce. Lukács no titubea para nada en decir que la matematización es el ideal (aunque inalcanzable) de toda ciencia, *incluidas la filosofía y las ciencias sociales*.[32] En el arte, al contrario, Lukács afirma que la percepción de la realidad está siempre atada al sujeto: retomando una expresión de Hegel (que adoptó en *Historia y conciencia de clase* como característica de la conciencia verdadera del proletariado) el pensador húngaro escribe que, también en las objetivaciones estéticas, tenemos un sujeto-objeto idéntico, ya que en ellas se manifiesta la síntesis del en-sí y del por-nosotros, que devuelve la obra de arte en un ente para-sí.[33]

Sin negar la justeza esencial de la distinción lukacsiana entre los dos tipos de reflejo, podríamos preguntarnos: ¿las características

[30] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 11, §27, p. 293, Tomo 4.
[31] Lukács, G. (1970), *Estetica*, Einaudi, Turín, pp. 105-168 y siguientes.
[32] *Ibid.*, p. 144.
[33] *Ibid.*, pp. 1053-1111.




antropomorfizantes que Lukács indica en las objetivaciones estéticas no se manifiestan también, aunque con modalidades diferentes, en la filosofía y en las ciencias sociales? ¿No haría falta también en estas dos modalidades del reflejo de la realidad una integración orgánica de sujeto y objeto, de tal modo que también en ellas se dé una relativa unidad de sujeto y objeto? Ahora, la afirmación de esta unidad es tanto más plausible cuando recordamos, *con el mismo Lukács de las obras ontológicas*, que la actividad humana ï y, por tanto, el objeto de las ciencias sociales y la filosofíaï presenta dos modalidades de ser, o, más precisamente, de *praxis*, que podríamos definir como *trabajo* e *interacción*.

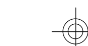
Es cierto que Lukács evita cada dualismo de matriz kantiana, (reproducido en la formulación del problema en Habermas, por ejemplo en su Teoría de la acción comunicativa), cuando muestra que ambas modalidades del ser social tienen su origen ontológico-genético en el trabajo, en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, que él considera ñel modelo de cada forma de *praxis* socialò.[34] Pero esta posición unitaria no lleva a Lukács a olvidar que tenemos aquí *una unidad en la diversidad*. Efectivamente él dice:

> [El trabajo se caracteriza por ser] un proceso entre actividad humana y naturaleza: sus actos tienden a transformar algunos objetos naturales en valores de uso [...] En sus formas siguientes y más evolucionadas de *praxis* social junto a esto viene en mayormente en primer plano la *acción sobre otros hombres*, que apunta en última instancia ï pero sólo en última instanciaï a mediar la producción de valores de uso. También en este caso el fundamento ontológico-estructural se compone de las posiciones teleológicas y de las series causales que éstas pusieron en marcha. El contenido esencial de la posición teleológica, sin embargo, en este momento [...] es un intento de inducir a otra persona (o grupo de personas) a llevar a cabo por su parte algunas posiciones teleológicas concretas. [...] [En este caso] la finalidad se encuentra en la inmediata finalidad de otras personas.[35]

Por tanto, tenemos aquí una distinción decisiva entre dos modalidades de la acción humana, ambas constitutivas, el *trabajo* y la *praxis*. Justo en relación con la teoría del reflejo hay que suponer que estos dos tipos de acción humana ï la acción sobre la naturaleza y la acción sobre otros hombresï movilizan diferentes modalidades de conocimiento, diferentes en ambos casos de

[34] Lukács, G. (1990), *op. cit.*, pp. 55-99.
[35] *Ibid*., pp. 55-56 (las cursivas son mías).



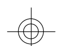


conocimiento del ser natural (orgánico e inorgánico). El trabajo ï el metabolismo entre el hombre y la naturalezaï requiere sin duda un reflejo disantropomorfizante de la realidad, también debe ser disantropomorfizante el conocimiento preliminar de las razones de la acción de otras personas o grupos, sobre los cuales quiero ejercer mi acción teleológica ï como, entre otras cosas, bien sabía Maquiavelo. En ambos casos, la objetividad se coloca afuera e independientemente del sujeto epistemológico, del sujeto que conoce, el cual tiene como meta el reflejo de una realidad exterior a su conciencia.

Otra situación se da cuando trato de determinar, con mi acción, la acción de otros hombres. En este caso, tengo que recurrir a mi poder de persuasión o convencimiento, también cuando recurro a la coerción (tengo que convencer al otro que es mejor someterse a mi deseo que sufrir la coerción). Dado que en este caso, mi acción se ejerce sobre la acción de los otros hombres ï o la acción de mi grupo se ejerce sobre la acción de otros gruposï tenemos el tipo de *praxis* que se podría llamar interactiva. No es difícil, para los lectores de los *Cuadernos*, percibir que éste es el tipo de *praxis* a la que Gramsci dedicó, casi exclusivamente, su obra de madurez. Los conceptos de catarsis, de relaciones de fuerza, de voluntad colectiva, de hegemonía, de Estado integral y tantos otros se refieren a los fenómenos del ser social que surgen en la interacción (o de la *praxis*) y no en el trabajo.

Después de esta digresión, podemos volver al concepto gramsciano de ñobjetividadò, al que ya me he referido. Si, como vemos, Gramsci se ha confundido al referirse a las ciencias de la naturaleza y también a algunos aspectos de las ciencias sociales, tal concepto asume un sentido heurístico cuando nos enfrentamos con formas de interacción social, en particular las que tienen lugar sobre el terreno de la política, que fue aquel al que Gramsci se dedicó más de cerca. En otras palabras: si este concepto de objetividad está equivocado en el terreno de la pura teoría del conocimiento, tiene un inestimable valor en el terreno de la ontología del ser social. Como ya se sabía con Hegel y Marx (y como lo reafirma el viejo Lukács), el ser social está formado por la íntima articulación dialéctica entre objetividad y subjetividad, entre la causalidad y la teleología. Tomemos el ejemplo del concepto de hegemonía, un concepto central en el pensamiento de Gramsci. Existe ñhegemoníaò cuando una clase social obtiene el consenso de otra clase para sus propios fines, y por tanto, cuando la acción teleológica de la primera clase incide con éxito en la segunda. Para que esto suceda, es necesario que ambas clases compartan





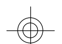
concepciones y valores comunes ï es decir, *en este caso deviene objetivo justo aquello que es ñuniversalmente subjetivo*ò. Sin compartir estas concepcionesy valores, sin la creación de esta intersubjetividad, propuestas tales como la democracia o el socialismo, por ejemplo, se mantienen a un nivel de intenciones subjetivas, sin adquirir las condiciones reales de convertirse en una efectiva objetividad social. Es cierto ï y Gramsci es consciente de esoï que, para que tenga lugar la formación de esa ñuniversalidad subjetivaò, es necesario que existan en la realidad, *independientemente de la conciencia y de la voluntad de los hombres*, las condiciones que permitan su conversión en objetividad. Pero esta conversión de la potencia en acto no ocurre sin la construcción de una intersubjetividad fundada en la convergencia de diferentes acciones teleológicas. Así, con realismo, Gramsci completa su definición de objetividad, poniéndose estrechamente en relación con la historia y con la superación de la sociedad de clase (que es al origen de las ideologías en el sentido peyorativo de la expresión):

> El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y el nacimiento de las ideologías no universales concretas, sino hechas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para librarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha para la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman ñespírituò no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etc.[36]

## Ideología

Esta divergencia epistemológica entre Gramsci y Lukács se transforma en convergencia cuando ambos exponen sus correspondientes conceptos de ideología. Por ambos, sin que eso sea formulado de modo explícito, la ideología es precisamente el tipo de conocimiento que tiene lugar en la praxis interactiva.

[36] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 11, §17, pp. 276-277, Tomo 4,

En otras palabras, la ideología no es para ellos sólo ñfalsa concienciaò, sino algo que interfiere en la construcción de la vida social y se convierte así en una realidad socio-ontológica. También podríamos decirque, en la concepciónde la ideología, Lukács parece haber visto ï aunque no reconoce explícitamenteï la distinción entre el conocimiento que tiene lugar en el trabajo y la que tiene lugar en la interacción social.

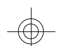
En la tradición marxista, podemos ver que hay dos conceptos de la ideología, no contradictorias, pero diferentes sin duda, uno epistemológico, otro de naturaleza ontológica. Esta dualidad también se encuentra en el propio Marx. En *La ideología alemana*, el concepto tiene una acepción de ñfalsa concienciaò, es decir, aparece como la casi siempre involuntaria distorsión en la percepción de la realidad, que resulta de un limitado punto de vista de clase. Una explicitación clara de esta primera acción de la ideología aparece en *El dieciocho Brumario*, cuando Marx dice:

> No se nos tiene que representar las cosas de modo estrecho, como si la pequeña burguesía quisiera defender por principio un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones *particulares* de su liberación son las condiciones *generales*, dentro de las cuales solamente la sociedad moderna puede ser salvada y la lucha de clases evitada. Tampoco se tiene que creer que los representantes democráticos sean todos comerciantes o que cultiven por ellos una excesiva ternura. Pueden estar lejos de los comerciantes, la cultura y las circunstancias personales, como el cielo está lejos de la tierra. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es el hecho de que su inteligencia no va más allá de los límites que el pequeños burgués mismo no cruza en su vida, y por lo tanto, tienden, en teoría, a las mismas tareas y las mismas soluciones a los cuales el interés material y la situación social empuja el pequeño burgués en la práctica. Esto es, en general, la relación que exist entre los *representantes políticos y literarios* de una clase y la clase que representan.[37]

En este paso, es fundamental la indicaciónde que la ideología no sólo surge de la capitulación a la espontaneidad de la vida, la apariencia fenoménica de la economía, sino también por la confusión ï ligada a la capitulaciónï entre lo específico y lo general, lo particular y lo universal.

[37] Marx, K. (1956), ñO 18 brumário de Luis Bonaparteò, en K. Marx y F. Engels, *Obras escolhidas*, Vitória, Rio de Janeiro, vol. 1, p. 250 [tr. it. Togiatti, P., en K. Marx, (1991) *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, p. 51].





Otra concepción aparece, en cambio, entre otros textos, en el famoso *Prefacio del 1859,* tan a menudo citada por Gramsci. Recordamos que en ella Marx escribe:

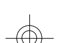
> Es indispensable siempre distinguir entre la transformación material de las condiciones económicas de la producción, que puede ser constatado con la precisión de las ciencias naturales, y *las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea las formas ideológicas en que las que los hombres toman conciencia de este conflicto y luchan por superarlo.*[38]

Aquí la ideología se vuelve, independientemente de su veracidad o falsedad epistemológicas, el *médium* cognoscitivo por el que los hombres intervienen en y transforman la realidad. A pesar de estar condicionadas por ñcambios importantes ocurridos en las modificaciones económicas de la producciónò, las ñformas ideológicasò no son un mero epifenómeno, sino un elemento crucial de la misma realidad social y la resolución de sus contradicciones. Si la fe en Dios se convierte en un ñuniversal subjetivoò, en las palabras de Gramsci, Dios se convierte en una realidad social-ontológica, que moviliza la acción práctica de los hombres, independientemente de si se trata de una ñfalsa concienciaò en el plano epistemológico y de la ontología de la naturaleza. De la misma manera, independientemente del hecho de expresar en el plan gnoseológico una conciencia verdadera de la realidad histórico-social, el marxismo se convierte en una realidad socio-ontológica, con efectiva incidencia en la vida real de los hombres, cuando ï en las palabras del joven Marxï ñse apodera de las masasò, es decir, cuando se convierte en un ñuniversal subjetivo.ò

Así, tanto Gramsci como Lukács, en los *Cuadernos* y en las dos versiones de *Ontología* respectivamente, insisten en este carácter ontológico-social de la ideología y lo vinculan de forma explícita a la *praxis* en tanto acción interactiva.[39] En efecto, mostrando que la filosofía es una ideología, Gramsci define a esta última como:

[38] Marx, K., (1975) Prefacio a ñCritica dellôeconomia políticaò, en *Il capitale*, Einaudi, Turín, p. 957 (cursivas mías).

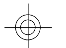
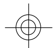
[39] Al comentar sobre las reservas de Lukács respecto del concepto gramsciano de la ideología, Oldrini escribe: ñCuenta la concordancia [entre Gramsci y Lukács] sobre el punto esencial que, al lado des u significado original [...] de la ñilusiónò de la ñfalsa concienciaò, la ideología tienen en el marxismo también otro, y decisivo: la de ñun instrumento de la lucha socialò (Oldrini, G. [2009],

> unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente [...]. He ahí pues, que no se puede separar la filosofía de la política e incluso se puede mostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo es, también ella, un hecho político.[40]

En el mismo sentido, Lukács define la ideología como algo que trasciende el plano epistemológico, y se une directamente a la acción práctica. Él escribe:

> La ideología, en efecto, a pesar de una forma de conciencia, no es para nada en todos los aspectos idéntica a la conciencia de la realidad, ya que ésta en cuanto medio para luchar en los conflictos sociales es algo eminentemente dirigido a la práctica y entonces ïpor supuesto en el marco de su especificidadï también participa en el carácter peculiar de cada práctica, es la decir aquello de estar orientada sobre una realidad por transformar (donde, como hemos visto, la defensa de la realidad dada contra los intentos de cambiar la práctica tiene la misma estructura práctica).[41]

Por lo tanto, en los dos pensadores, la ideología aparece como algo que transciende el nivel epistemológico y adquiere una explícita dimensión práctica, o sea ontológico-social.[42]

Finalmente, cabe señalar una diferencia importante entre Gramsci y Lukács, que no es en este caso una divergencia ï pero, sobre todo, una opción diferente del punto focal de sus intereses teóricos, diferencia ciertamente condicionada por las circunstancias reales en las que ambos actuaron. Como

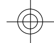
---

*op. cit*., p. 319). Sin negar esta convergencia no esencial, creo que es injusto Lukács, cuando afirma que Gramsci tiene ñuna deficienciaò en contraste con ñla superestructura necesaria sólo para las ideas arbitrarias de los individuos.ò En su lugar, lo que vemos en el pensador italiano es una rica fenomenología de las formas ideológicas, probablemente la más rica en la tradición marxista. Basta pensar en el movimientoque va, al interior de estasformas ideológicas, desde el sentido comúna la ñfilosofíaò de los ñfilósofosò, a través del folklore, del buen sentido, el arte, religión, etc.

[40] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 11, §12, pp. 247-248, Tomo 4.

[41] Lukács, G. (1990), *op. cit.,* p. 500.

[42] Otro punto en el que Gramsci y Lukács convergen y que merecería una mención muy atente es en el concepto de ñcatarsisò. Esta convergencia resulta del hecho que en ambos el concepto de ñcatarsisò implica el pasaje de lo particular a lo universal, que es por ellos un rasgo determinante de la ontología del ser social. El concepto asume en Gramsci una dimensión esencialmente político-interactiva. (me permito remitir a Coutinho, Catarsi, en [2009] *Dizionario Gramsciano 1926-1937* a cargo de Liguori, G. y Voza, P., Carocci, Roma), mientras que Lukács lo utiliza para definirlos ámbitos de la ética y, sobre todo, la estética (*cfr*. Lukács, G. (1970), *op. cit*., pp. 762-794).



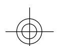
marxistas que adoptan el punto de vista de la totalidad, ambos tratan de las varias esferas del ser social, entre la filosofía, la política y el arte. Ya hemos visto las convergencias y las divergencias que ocurren entre sus correspondientes concepciones filosóficas. Pero más allá de las reflexiones estrechamente ñfilosóficasò, es fácil observar que, mientras Gramsci elabora conceptos fundamentales sobre el terreno de lo que él llama ñciencia política de la filosofía de la *praxis*ò, Lukács desarrolla y sistematiza preferentemente las categorías estéticas del marxismo. No hay, en toda la obra marxista de Lukács una disertación teórica satisfactoria de la especificidad de la política en cuanta esfera relativamente autónoma del ser social. La preocupación del filósofo húngaro hacia la política, aunque siempre decisiva en su acción práctica, osciló asimismo sobre el plano teórico entre dos posiciones igualmente problemáticas: 1) o la política es tratada a un nivel de abstracción que la vació de su especificidad concreta (como es claramente el caso de *Historia y conciencia de clase* y sobre todo de sus escritos políticos inmediatamente sucesivos a su adhesión al comunismo): 2) o se limita a proclamar una admiración acrítica por la personalidad y la obra de Lenin, de los últimos ensayos de *Historia y conciencia de clase* (superado el luxemburguismo residual presente en los primeros), hasta su libro póstumo sobre la necesaria democratización del socialismo, dónde todos los problemas de una compleja formación social en crisis parecieran poder ser solucionados a través de una ñvuelta a Leninò.[43] En su ñciclópicaò *Ontología,* Lukács no dedica más de 40 páginas al análisis teórico de la política[44] ï y lo hace en el contexto de una discusión sobre la ideología, cuando, también de acuerdo con su metodología, debería ser todo lo contrario: no por casualidad, la ñprioridad ontológicaò (para usar un concepto muy importante) se refiere a la política como realidad interactiva, no la ideología, que es la forma de la conciencia movilizada por la práctica política.[45]

Gramsci, por el contrario, elaboró una auténtica ontología materialista y dialéctica de la *praxis* política: en los *Cuadernos* tenemos una crítica ontológica

[43] *Cfr.* Lukács, G. (1987), *Lâuomo e la democrazia*, Lucarini, Roma. Esta ñfascinaciónò por el legado de Lenin no niega el indiscutible valor político-teórico de esta obra de la vejez de Lukács.

[44] Lukács, G. (1990), *op. cit*., pp. 482 y siguientes.

[45] Esta inversión de la ñprioridad ontológicaò aparece claramente cuando Lukács escribe sobre querer ñdeterminar teóricamente [...] el sitio de la política en el campo de la ideologíaò (*Ibid*., p. 482).

de la política que, en sus resultados teóricos, realiza las indicaciones metodológicas de la ñcrítica de la economía políticaò marxiana, las mismas que inspiran, sobre el plano metodológico general, la *Ontología* de Lukács, o sea, la disertación de los fenómenos particulares a partir del punto de vista de la totalidad y de la historicidad. De esto resulta en Gramsci un rico aparato categorial, que parte de Lenin pero va más allá de él, aparato indispensable por la comprensión marxista de la política; basta con recordar que Gramsci elabora una nueva teoría del Estado y la revolución, los conceptos de hegemonía y sociedad civil, de guerra de movimiento y guerra de posición, de voluntad colectiva, de revolución pasiva, etcétera. Buscaríamos en vano innovaciones parecidas en la obra de Lukács.

En sentido inverso, las interesantes observaciones de Gramsci sobre arte y literatura, tampoco se acercan ni lejanamente a la riqueza categorial con la que Lukács trata las cuestiones de la estética. Es cierto que Gramsci tuvo la lucidez para rechazar el sociologismo vulgar tan a menudo confundido en el marxismo en el análisis del arte. Efectivamente, él afirma:

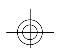
> Dos escritores pueden representar (expresar) el mismo momento histórico-social, pero uno puede ser artista y el otro un simple agorero. Agotar la cuestión limitándose a describir lo que los dos representan o expresan socialmente, o sea resumiendo, más o menos bien, las características de un determinado momento histórico-social, significa no rozar siquiera el problema artístico.[46]

No se pueden tampoco olvidar sus sugestivos análisis de la literatura popular como las muchas observaciones sobre las novelas de *felleuiton*. Pero Gramsci no nos provee las categorías que permitan distinguir entre el verdadero artista y el ñsimple agorero.ò

Al contrario, ellas están ampliamente presentes en Lukács, cuando trata de las características del realismo, en cuanto diferente del naturalismo y del formalismo, de la naturaleza de lo típico en el arte, de la diferencia entre contar y describir, del papel central de la particularidad en el reflejo estético, de la distinción entre reflejo antropomorfizante y disantropomorfizante, etcétera.

Todavía muchas cosas podrían y deberían ser dichas acerca de la relación

[46] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 23, §3, p. 100, Tomo 6.

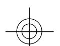



entre Lukács y Gramsci. Un análisis comparativo exhaustivo entre ellos sería absolutamente necesario si quisiéramos superar el *impasse* en que se encuentra hoy el marxismo y predisponerlo a afrontar los desafíos de la actualidad. Lukacs y Gramsci son sin discusión parte esencial de aquel patrimonio que forma el punto de partida por un renacimiento del marxismo. Estas anotaciones habrán alcanzado su objetivo si pueden convencer al lector que no se trata de elegir entre Gramsci o Lukács, pero ï sin olvidar sus divergenciasï de intentar ubicar los puntos de convergencia que nos permitan superar los límites de ambos a través de una integración dialéctica entre sus puntos fuertes, que son muchos.

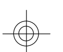
## Bibliografía


- Coutinho, C. N. (2006), *Il pensiero politico di Gramsci*, Unicopli, Milán.
- Coutinho, Catarsi (2009), *Dizionario Gramsciano 1926-1937,* a cargo de G. Liguori, P. Voza, Carocci, Roma.
- Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Tomos 1-6, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México.
- ï ï ï (1982), ñLa rivoluzione contro il ñCapitaleò [24 dicembre 1917]ò, en *La città futura*, Einaudi, Turín.
- ï ï ï (1996), *Prison Notebooks*, a cargo de J. A. Buttigieg, Columbia University Press, Nueva York Columbia University Press, Nueva York.
- Konder, L. Coutinho, C. N., (1992), ñ[Lukács],Un carteggio inedito degli ultimi anni con due intellettuali brasilianiò, *Marx 101*, a cargo de T. Tonezzer, núm. 8, pp. 128-143.
- Lenin, V. I. (2006), *Le tesi di aprile e il testamento*, Edizioni Alegre, Roma.
- Löwy, M. (1990), ñGramsci e Lukács: emdireção a ummarxismo antipositivistaò, en *Romantismo e messianismo*, Edusp-Perspectiva, São Paulo.
- Lukács, G. (1968), *FrühschriftenII. Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Neuwied-Berlim.
- ï ï ï (1970), *Estetica*, Einaudi, Turín.
- ï ï ï (1977a), ñLa mia via al marxismo**ò**, in *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Turín.



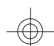
- ï ï ï (1977b), *Arte e società*, Editori Riuniti, Roma.
- ï ï ï (1978), *Storia e coscienza di clase*, Sugar, Milán.
- ï ï ï (1981), *Per una ontologia dell´essere sociale*, Editori Riuniti, Roma.
- ï ï ï (1987), *Lô uomo e la democrazia*, Lucarini, Roma.
- ï ï ï (1990), *Per lôontologia dellôessere sociale*, Guerini, Milán.
- ï ï ï (1972), ñChe cosôè il marxismo ortodossoò, en *Scritti politici giovanili 1929-1928*, Laterza, Bari.
- ï ï ï (1972), ñN. Bujarin: ñTeoría del materialismo históricoò, en *Scritti politici giovanili 1929-1928*, Laterza, Bari.
- ï ï ï (1995), *Esistenzialismo o marxismo?,* Acquaviva, *s.l.*
- Marx, K. (1956), ñO 18 brumário de Luis Bonaparteò, en K. Marx y F. Engels, *Obras escolhidas*, Vitória, Rio de Janeiro.
- ï ï ï (1975), Prefacio a ñCritica dellôeconomia políticaò, en *Il capitale*, Einaudi, Turín.

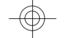


- Oldrini G. (2000), **ñ**Gramsci e Lukács avversari del marxismo della Seconda Internazionaleò, en *I compiti della intellettualità marxista*, Edusp-Perspectiva, Nápoles.
- ï ï ï (2009), *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, La Città del Sole, Nápoles.
- Sader, E. (org.) (1997), ñApêndice à entrevista de G. Lukácsò, en *Vozes do século. Entrevistas da New Left Review*, Paz e Terra, São Paulo.
- Zanardo, A. (1958), *El manual de Bujarin visto por los comunistas alemanes y Gramsci*, en Estudios gramscianos, Editorial Progreso, Roma.






206 BLANCA

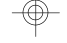



# Gramsci en América Latina





208 BLANCA





# Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo

**Massimo Modonesi** [1]

> *¿Tiene un significado* **ñ***actual***ò** *la concepción de revolución pasiva? ¿Estamos ante un periodo de* **ñ***restauración-revolución***ò** *que se ha de establecer permanentemente, organizar ideológicamente, exaltar líricamente?*
>
> Antonio Gramsci

En este ensayo pretendo esbozar una línea de interpretación de los gobiernos progresistas latinoamericanos de inicio de siglo a partir del concepto gramsciano de *revolución pasiva* y de sus correlatos de *cesarismo progresivo* y *transformismo*.

El concepto de *revolución pasiva* avanzado por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* ha sido objeto de diversos estudios específicos que sopesan y resaltan el valor y el alcance del concepto al interior del andamiaje conceptual gramsciano y su aplicación concreta a la historia del *Risorgimento* italiano,[2] mucho menos han sido analizados los conceptos de *cesarismo*

[1] Profesor titular, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

[2] *Cfr.* Voza (2004), ñRivoluzione passivaò en Frosini, F. y Liguori, G., *Le parole di Gramsci,* Carocci, Roma; Mena, J. (2011), ñSul concetto di rivoluzione passivaò en Kanoussi, D., Schirru, G. y Vacca, G., *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, Il Mulino-Fondazione Istituto Gramsci, Boloña; De Felice (1988), ñRevolución pasiva, fascismo, americanismo en Gramsciò en Kanoussi, D. y Mena, J. (comps.), *Filosofía y política en el pensamiento de Gramsci,* Ediciones de Cultura Popular, México.

*progresivo* y *transformismo*,[3] probablemente por ser menos recurrentes a lo largo de los *Cuadernos*, por tener un peso teórico menor y por ser, como lo argumentaremos más adelante, subsidiarios respecto al primero. Asumiendo las aportaciones de estos estudios, pero manteniéndome relativamente al margen del debate gramsciológico entre las diversas interpretaciones, me interesa ver en qué medida es posible sintetizar ï a partir de las notas de los *Cuadernos* en las cuales apareceï los elementos constitutivos de la categoría de *revolución pasiva* en vista de la delimitación de un concepto operativo de alcance general ï un criterio de interpretación históricaï[4] suficientemente preciso y elástico para ser susceptible de ser aplicado a procesos históricos actuales, en particular los latinoamericanos.

En esta dirección, partiremos de la textualidad del surgimiento y de la forja del concepto en la obra de Gramsci para movernos hacia una construcción categorial de mayor amplitud y esbozar un breve ejercicio de aplicación analítico-interpretativa relacionado con el debate sobre la caracterización de los gobiernos progresistas surgidos en la última década en Latinoamérica.

## I

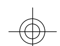
La posibilidad de la aplicación de estos conceptos a diversas realidades histórica se sostiene en la medida en que refleja la ampliación progresiva del uso de la noción que traza el propio Gramsci a lo largo de los *Cuadernos*.

En efecto la idea de *revolución pasiva* ï prestada de la obra del historiador Vincenzo Cuocoï es rastreada y usada por Gramsci en primera instancia para formular una lectura crítica de un pasaje fundamental de la historia italiana: el *Risorgimento*. Posteriormente Gramsci la utilizará como clave de lectura de toda la época de ñreacción-superaciónò de la Revolución Francesa, es decir de reacción conservadora en clave anti-jacobina y anti-napoleónica. La historia de Europa del siglo XIX le aparecerá entonces como una época de revolución pasiva. Finalmente ï y no casualmente ya que es obvia la analogía que lo inspiraï esta extensión del concepto se vierte en la época de Gramsci y la idea

[3] Liguori y Voza (comps.) (2009), *Dizionario Gramsciano (1926-1937)*, Carocci, Roma, pp. 123-125 y 860-862.

[4] Gramsci aclara que la idea de revolución pasiva es, para el marxismo, un criterio o canon de interpretación y no un programa como lo sería para la burguesía (y para su intelectuales, Benedetto Croce *in primis*).





de *revolución pasiva* será aplicada al fascismo, al *New deal* y al americanismo para identificarlos como reacciones a la oleada revolucionaria desencadenada por el octubre bolchevique, cuando en dos lugares lejanos con regímenes tan diferentes se dan un mismo empuje modernizador ï vía el corporativismo y el industrialismo fordistaï centrado en el pasaje a una racionalización de la economía y la sociedad.[5] En este traslado a otra época el concepto alcanza un nivel, al decir del propio autor, de canon o criterio de interpretación general. En este sentido, asumiendo la intención explícita de Gramsci de forjar un concepto teórico, partimos del potencial generalizador del concepto, de su posible ampliación histórica y teórica ya ensayada por el mismo autor.

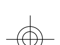
Sostiene Frosini que Gramsci sigue el hilo rojo de la pasividad de las clases subalternas hacia un forma nueva en la época de la movilización y politización total, es decir la época posterior a la Primera Guerra Mundial, en particular le interesa la contradicción entre la activación de las masas y su reconducción a la pasividad en el Estado totalitario, algo totalmente nuevo en los años treinta. ¿Hay otro salto epocal entre la formas de pasivización desde los años de Gramsci a los nuestros, desde su perspectiva euro-americana y latinoamericana? Sin duda, no obstante, como trataremos de argumentar, nuevas modalidades de pasivización y despolitización pueden ser leídas a la luz de una clave de lectura general y abarcadora como es la de *revolución pasiva*.

Veamos, después de haber señalado y apostado a su elasticidad analítica e interpretativa, cuáles son sus coordenadas constitutivas tales y como fueron apareciendo en los *Cuadernos*.

La primera vez que la expresión ñrevolución pasivaò aparece es como sinónimo de ñrevolución sin revoluciónò[6] lo cual define de entrada, con toda claridad, el punto de ambigüedad y contradicción que constituye el meollo del concepto y de su alcance descriptivo-analítico. En efecto, la noción de *revolución pasiva* busca dar cuenta de una combinación ï desigual y dialécticaï de dos tensiones, tendencias o momentos: restauración y renovación,

[5] Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones ERA, México, Cuaderno 1, §150, p. 189 Tomo 1; Cuaderno 4, §57, pp. 216-217 Tomo 2; Cuaderno 10, Parte I, p.114 Tomo 4; Cuaderno 8, §236, p. 344, Tomo 3.

[6] *Ibid*., Cuaderno 1, §44, p. 106, Tomo 1. En la nota 44 del Cuaderno 1 Gramsci habla de revolución sin revoluciónò, sólo posteriormente agregará o de revolución pasivaò. Será sólo hasta el Cuaderno 4, nota 57 donde el concepto aparece con una explícita referencia a Cuoco.



preservación y transformación o, como señala el propio Gramsci, ñconservación-innovaciónò.[7] Es importante reconocer dos niveles de lectura: en el primero se reconoce la coexistencia o simultaneidad de ambas tendencias, lo cual no excluye que, en un segundo nivel, pueda distinguirse una que se vuelve determinante y caracteriza el proceso o ñcicloò. Lo que Gramsci acaba nombrando como *revolución pasiva* remite a un fenómeno histórico relativamente frecuente y característico de una época que se presta para ser clave de lectura de otra época en la cual los factores parecen engarzarse de forma similar.

En un pasaje crucial de los *Cuadernos* escribe Gramsci:

> Tanto la ñrevolución-restauraciónò de Quinet como la ñrevolución pasivaò de Cuoco expresarán el hecho histórico de la falta de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana, y el hecho de que el progreso tendría lugar como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico e inorgánico de la masas populares como ñrestauracionesò que acogen cierta parte de las exigencias populares, o sea ñrestauraciones progresistasò o ñrevoluciones-restauracionesò o también ñrevoluciones pasivasò.[8]



Aquí las equivalencias pueden ser leídas, más que como sinónimos, como importantes matices de distinción en la medida en que introducen otro concepto antitético al de *revolución* como es el de *restauración* y otro criterio diferenciador como es el de *progresividad* que volveremos a encontrar cuando Gramsci trata de definir la idea de *cesarismo*. En todo caso, más allá de esta aproximación por sinónimos, Gramsci se queda con la fórmula de *revolución pasiva* porque, suponemos, lo convence en la medida en que expresa con mayor claridad el sentido de lo que quiere señalar. Escoge *revolución* como substantivo ï con toda la carga polémica que implica esta elección y asumiendo

[7] *Ibid.*, Cuaderno 8, §39, p. 238, Tomo 3.

[8] *Ibid.*, Cuaderno 8, §25, p. 231, texto A, Tomo 3 y Cuaderno 10, §41, p. 205, texto C, Tomo 4. La segunda redacción ï texto Cï es la siguiente: ñHay que ver si la formula de Quinet puede ser aproximada a la de revolución pasiva de Cuoco; ambas expresan seguramente el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria en el desarrollo de la historia italiana y el otro hecho de que el desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares con órestauracionesô que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo. Por la tanto órestauraciones progresivasô o órevoluciones-restauracionesô o incluso órevoluciones pasivasôò.





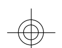
una versión amplia o no político-ideológica del conceptoï y *pasiva* como adjetivo para distinguir claramente esta específica modalidad de *revolución*, no caracterizada por un movimiento subversivo de las clases subalternas sino como conjunto de transformaciones objetivas que marcan una discontinuidad significativa y una estrategia de cambio orientada a garantizar la estabilidad de las relaciones fundamentales de dominación. Por ello insistiremos en que el aspecto más sobresaliente y contundente de la definición es el de la elección del criterio de la *pasividad*.

La caracterización del substantivo *revolución* se refiere en efecto al contenido y el alcance de la transformación como se infiere de la fórmula ñrevolución sin revoluciónò que Gramsci asume como equivalente a la de *revolución pasiva*: transformación revolucionaria sin irrupción revolucionaria, sin revolución social. El *quid* del contenido revolucionario o restaurador de las revoluciones pasivas remite substancialmente a la combinación de dosis de renovación y de conservación y da cuenta de la pendiente más estructural de la fórmula y de la caracterización de los fenómenos históricos: los contenidos de clase de las políticas emprendidas por las clases dominantes. ¿En qué medida reproducen o restauran el orden existente o lo modifican para preservarlo? ¿En qué medida ñacogen cierta parte de las exigencias popularesò? ¿Cuánta y qué parte? Las variaciones posibles son variadas pero acotadas por dos puntos límites: la *revolución pasiva* no es una revolución radical ï al estilo jacobino o bolcheviqueï y la *restauración progresiva* no es una *restauración total*, un restablecimiento pleno del estatus *quo ante*. Escribe Gramsci:

> se trata de ver si en la dialéctica ñrevolución-restauraciónò es el elemento revolución o el restauración el que prevalece, porque es cierto que en el movimiento histórico no se vuelve nunca atrás y no existen restauraciones *in toto*.[9]

Por otra parte, en relación con su dinámica, la modernización conservadora implícita en toda *revolución pasiva*, señala Gramsci, es conducida desde arriba. El arriba remite tanto al nivel de la iniciativa de las clases dominantes como a la cúpula estatal, ya que el lugar o el momento estatal aparece crucial a nivel estratégico para compensar la debilidad relativa de las clases dominantes las

[9] *Ibid.*, Cuaderno 9, §133, p. 102, Tomo 4.

cuales recurren, por lo tanto, a una serie de medidas ñdefensivasò que incluyen coerción y consenso. Se podría argumentar, siguiendo a Gramsci en sus ejemplos y en particular en relación con el fascismo, más coerción que consenso, más dictadura que hegemonía.[10] No obstante, es evidente que si Gramsci está forjando un concepto original y textualmente lo compone de los términos de *revolución* y de *pasividad* tenemos que deducir que no quiso destacar ningún rasgo dictatorial ni particularmente coercitivo en tanto tienden a reconocer o destacar la legitimidad y la inevitabilidad del proceso. Más bien parece apuntar hacia la constitución de una forma de dominación basada en la capacidad de promover reformas conservadoras maquilladas de transformaciones ñrevolucionariasò y de promover un consenso pasivo de las clases dominadas.

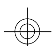
Aunque el concepto de *revolución pasiva* remite al ámbito superestructural es evidente que, más allá de la dimensión socio-política, en la ejemplificación por medio del caso del fascismo y del americanismo es clara la referencia a una consolidación capitalista por medio de la intervención estatal en la vida económica en función anti-cíclica. En este sentido cabe toda la extensión bicéfala de la expresión ñformas de gobierno de las masas y gobierno de la economíaò usada por Gramsci para referirse al estatalismo propio de una época de revolución pasiva ï un Estado ampliado que incluye a la sociedad civil y pretende controlar las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas mediante la planificaciónï, lo cual, dicho sea de paso, alude también a problemáticas propias de la URSS de aquello años.[11]

Escribe Pasquale Voza:

> En el tiempo de la revolución pasiva la concepción del Estado ampliado, vinculada con los procesos inéditos de difusión de la hegemonía no comporta la puesta en mora o la disminución de la concepción del Estado ñsegún la función productiva

[10] Observa Liguori que la hipótesis del fascismo como revolución pasiva está centrada en la valoración del lado ñrivoluzionarioò del fascismo ligado a la renovación en el campo de la vida de la masas y de la intervención de lo político en lo económica, así como en la concertación corporativa: una forma de hacer lo que hace la URSS pero con orientación política. Pero todo esto queda más bien como proyecto y en los 20 años de fascismo no hay mucha renovación real. Así que esta hipótesis está planteada en forma provisional como muchas otras que plantea Gramsci en los Cuadernos.

[11] Si el caso de la URSS podía ser pensado como *revolución pasiva* por parte de Gramsci es objeto de controversia y de interpretación ya que no existen referencias textuales que lo avalen.

> de las clase socialesò, sino significa una complejización radical de la relación entre política y economía, una intensificación molecular de una primacía de la política entendida como poder de producción y de gobierno de los procesos de pasivización, estandardización y fragmentaciónò.[12]

Pero, además de la cuestión del contenido ambiguo y contradictorio del proceso en el plano de la base estructural y de la identificación del Estado como el ámbito superestructural por medio del que se impulsa el proceso, en el concepto gramsciano está clara y *principalmente* colocado el tema de la *forma* revolucionaria, es decir el problema de la subjetividad como actor, de la subversión como acto y de la subordinación-insubordinación de las clases subalternas en el proceso histórico en términos de procesos de subjetivación, movilización y acción política. A esto apunta la idea de *pasividad* o subordinación de las clases subalternas y su contraparte, la iniciativa de las clases dominantes y su capacidad de reformar las estructuras y las relaciones de dominación para apuntalar la continuidad de un orden jerárquico.

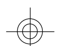
En el *Cuaderno 15* Gramsci pone en relación el concepto de *revolución pasiva* con el de *guerra de posiciones* hasta sugerir una eventual ñidentificaciónò ï lo cual nos lleva a pensarla como una forma específica de hegemoníaï y dice que:

> Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el *Risorgimento*) el criterio interpretativo de la modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones.[13]

En este sentido, toda revolución pasiva es la expresión histórica de determinadas correlaciones de fuerza y, al mismo tiempo, un factor de modificación de las mismas. Por ello, en relación con su génesis, Gramsci anota que se trata de reacciones de las clases dominantes al ñsubversivismo esporádico, elemental e inorgánico de las masas popularesò que ñacogen cierta parte de las exigencias popularesò. En el inicio del proceso está entonces una acción desde abajo ï aunque sea, esporádica, elemental, inorgánica y no ñunitariaòï la derrota de un intento revolucionario o, en un sentido más preciso,

[12] Voza (2004), *op. cit.*, p. 204.
[13] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 15, §11, pp. 187-188, Tomo 5.





de un acto fallido, de la incapacidad de las clases subalternas de impulsar o sostener un proyecto revolucionario (jacobino o típico o desde abajo según los acentos que encontramos en distintos pasajes de los *Cuadernos*) pero capaces de esbozar o amagar un movimiento que resulta amenazante o que aparentemente pone en discusión el orden jerárquico. En efecto, si bien el empuje desde abajo no es suficiente para una ruptura revolucionaria sin embargo alcanza a imponer ï por vía indirectaï ciertos cambios en la medida en que algunas de las demandas son incorporadas y satisfechas desde arriba.

Este precario equilibrio de fuerzas se manifiesta en fórmulas de compromiso de diverso tipo. Escribe Gramsci tratando de generalizar:

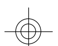
> Del tipo Dreyfus encontramos otros movimientos histórico-políticos modernos, que ciertamente no son revoluciones, pero que no son completamente reacciones, al menos en el sentido de que también en el campo dominante rompen cristalizaciones estatales sofocantes e introducen en la vida del Estado y en las actividades sociales un personal distinto y más numeroso que el anterior: también estos movimientos pueden tener un contenido relativamente ñprogresivoò en cuanto indican que en la vieja sociedad eran latentes fuerzas operosas que los viejos dirigente no supieron aprovechar, aunque sea ñfuerzas marginalesò, pero no absolutamente progresivas, en cuanto no pueden ñhacer épocaò. Se hacen históricamente eficientes por la debilidad constructiva del adversario, no por una íntima fuerza propia, y entonces están ligadas a una situación determinada de equilibrio de la fuerzas en lucha, ambas incapaces en su propio campo de exprimir una voluntad reconstructiva por sí mismas.[14]

La revolución pasiva es en todo caso un movimiento de ñreacciónò desde arriba, lo cual implica ï subordina y subsumeï la existencia de una ñacciónò previa sin que esto necesariamente desemboque en la simplificación dicotómica revolución-contrarrevolución, siendo los dos polos planteados por Gramsci mucho más matizados y relacionado dialécticamente. Sin embargo, Gramsci pensaba a la revolución pasiva desde el paradigma de la revolución activa o de un ñanti-revolución pasivaò,[15] así como ï agregaríaï pensaba la guerra de

[14] Gramsci, A. (1975), *Quaderni dal Carcere*, Einaudi, Roma, p. 1681.Traducción propia desde la edición Gerratana ya que en esta nota la traducción al español de la edición mexicana es tan defectuosa que altera el sentido (Gramsci [1999], *op. cit.*, Cuaderno 14, §23, pp. 116-117, Tomo 4).

[15] Voza (2004), *op. cit*., p. 206. Voza refiere de estas formulaciones de Gianni Francioni y de Christine Buci-Glucksmann.





posiciones de cara a la hipótesis de la guerra de movimiento y la revolución permanente, así que lo que no hay que perder de vista que la concepción, escribe Gramsci:

> sigue siendo dialéctica, es decir presupone, mejor dicho postula como necesaria, una antítesis vigorosaò [para evitar] ñpeligros de derrotismo histórico, o sea de indiferentismo, porque el planteamiento general del problema puede hacer creer en un fatalismo.[16]

Regresando a nuestro argumento principal, abonan a la conceptualización de la *pasividad* como elemento definitivo del criterio de interpretación *revolución pasiva*,[17] los conceptos correlatos y subsidiarios de *transformismo* y de *cesarismo* que Gramsci aborda como dispositivos posibles y recurrentes de las revoluciones pasivas concretas e históricamente identificables. La categoría de *revolución pasiva* parece en efecto de orden general e incluye mecanismos más particulares o específicos como el *transformismo* ï òuna de las formas históricasò de la revolución pasiva[18]ï y el *cesarismo*.[19]

En el haz de relaciones posibles entre fuerzas antagonistas aparece la hipótesis del ñempate catastróficoò como situación típica de surgimiento del *cesarismo* como una modalidad específica de la revolución pasiva. El *cesarismo* es un concepto que Gramsci utiliza como sinónimo de *bonapartismo* y por medio del cual, aún sin distinguirlo nominalmente del primero, amplía de hecho su acepción corriente al introducir una posible lectura positiva del fenómeno por medio de la distinción explícita entre modalidades *progresivas* y *regresivas*.[20] Gramsci asume ï siguiendo a Marxï que frente a un ñempate catastróficoò el cesarismo ofrece una ñsolución arbitralò ligada a una ñgran personalidad heroicaò pero sugiere que esta salida transitoria no ñtiene siempre

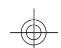
[16] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 15, §62, p. 236, Tomo 5.

[17] Sobre este punto, Fabio Frosini señala que no hay mantener el equilibrio entre los dos puntos para no caer en una lectura ñmoralistaò del adjetivo ñpasivoò Al respecto observa, en una comentario a un borrador de este texto, que pasividad y pasivización no son lo mismo, siendo la segunda algo típicamente post-68 cuando se empieza a pensar en términos de nuevas subjetividades, movimientos sociales, etc.

[18] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 8, §36, p. 235, Tomo 3.

[19] Burgio (2007), *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, DeriveApprodi, Roma, p. 82.

[20] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 9, §133 y §136, Texto A, Tomo 4; Cuaderno 13, §27, Texto C, Tomo 5.

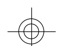



el mismo sentido históricoò. Otro elemento significativo de esta definición en relación con el criterio de la pasividad y que evoca indirectamente el carácter ñesporádico e inorgánicoò de las luchas populares, es que Gramsci señala agudamente que el equilibrio catastrófico puede ser el resultado de las divisiones al interior de la clase dominante o a deficiencias simplemente ñmomentáneasò y no siempre ñorgánicasò que producen una crisis de la dominación y no de una maduración o fortalecimiento de las clases subalternas. Al mismo tiempo señala que el equilibrio catastrófico de donde emerge el cesarismo es siempre precario y no duradero en la medida en que los contrastes de clase afloran inexorablemente.[21] En función de este desenlace, el factor de distinción entre cesarismos progresivos y regresivos remite a la ñayudaò que proporcionarían en cada caso al triunfo posterior de una fuerza regresiva o progresiva, pero siempre con ñcompromisos y atemperamientos limitativos de la victoriaò: César y Napoleón *vs* Napoleón III y Bismarck.[22] Otro elemento significativo es que Gramsci asume que en la era de las organizaciones de masas (partidos y sindicatos) puede haber ñsolución cesaristaò sin César ï sin personalidad heroicaï sino por medio de organizaciones de masas o vía parlamentaria o vía coaliciones y que más que militar el cesarismo tiende a ser policiaco, entendiendo por policía algo más que la represión, sino un conjunto de mecanismos de control social y político.[23] Sin embargo, al margen de estas posibilidades, la noción de *cesarismo progresivo* resulta más eficaz en su alcance descriptivo y analítico en tanto alude directamente a la emergencia y centralidad de una figura carismática que cumple una función política específica en un contexto de empate catastrófico y, en particular, desde la óptica que nos interesa destacar, impulsa y viabiliza una *revolución pasiva* operando como factor de equilibrio entre clases y entre tendencias conservadoras y renovadoras y de pasivización, en particular canalizando las demandas populares y asumiendo ï por delegaciónï la representación formal de los intereses de las clases subalternas.

[21] *Ibid*., Cuaderno 9, §136, pp. 105-106, Tomo 4.

[22] La distinción se hará más fina y compleja cuando Gramsci introduce los criterios ñcualitativoò y ñcuantitativoò, asumiendo que algunos casos del tipo Napoleón I se da un ñpaso de un tipo de estado a otro tipo, un paso en el que las innovaciones fueron tantas y tales que representaron una completa transformaciónò mientras que casos como el de Napoleón III se observa sólo una ñevolución del mismo tipo, según una línea ininterrumpidaò (*ibíd*., Cuaderno 13, §27, p. 67, Tomo 5).

[23] *Ibid*., Cuaderno 9, §133, pp. 102-103, Tomo 4 y Cuaderno 13, §27, pp. 65-68, Tomo 5.

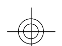
Junto al de *cesarismo progresista*, otro concepto gramsciano viene a complementar el andamiaje teórico de la noción de *revolución pasiva*. Por medio del neologismo de *transformismo* Gramsci designa un proceso de deslizamiento molecular que lleva al fortalecimiento del campo de las clases dominantes a través de un paulatino drenaje (absorción) por medio de la cooptación de fuerzas del campo de las clases subalternas o, si se quiere, viceversa, un debilitamiento del campo subalterno por medio del abandono o traición de sectores que *transforman* de manera oportuna sus convicciones políticas y cambian de bando. Veamos el pasaje más significativo a este respecto de los *Cuadernos*:

> Puede incluso decirse que toda la vida estatal desde 1848 en adelante está caracterizada por el transformismo, o sea por la elaboración de clase dirigente cada vez más numerosa en los cuadros establecidos por los moderados después de 1848 y la caída de las utopías neoguelfas y federalistas, con la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos en su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados e incluso de los adversarios y que parecían irreconciliablemente enemigos. En este sentido la dirección política se volvió un aspecto de la función de dominio, en cuanto que la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento por un periodo a menudo muy largo. De la política de los moderados resulta claro que puede y debe haber una actividad hegemónica incluso antes de la llegada al poder y que no hay que contar sólo con la fuerza material que el poder da para ejercer una dirección eficaz: precisamente la brillante solución de estos problemas hizo posible el *Risorgimento* en las formas y los límites en el cual se efectuó, sin ñTerrorò, como ñrevolución sin revoluciónò o sea como ñrevolución pasivaò para emplear una expresión de Cuoco en un sentido un poco distinto del que Cuoco quiere decirò.[24]

El *transformismo* aparece entonces como un dispositivo vinculado a la revolución pasiva en la medida en que modifica la correlación de fuerzas en forma molecular en función de drenar ï por medio de la cooptaciónï fuerzas y poder hacia un proyecto de dominación en aras de garantizar la pasividad y de promover la desmovilización de las clases subalternos.

Estrechamente ligados entre sí, revolución pasiva, cesarismo y transformismo forman un entramado conceptual útil y sugerente para interpretar fenómenos y procesos históricos, en particular aquellos que se presentan en forma discordante y contradictoria.

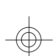
[24] *Ibid*., Cuaderno 1, §44 p. 106, Tomo 1 y Cuaderno 19, §24, p. 387, Tomo 5.

## II

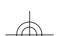
Aunque en buena medida las referencias anteriores hablan por sí mismas y sin la pretensión de agotar aquí un ejercicio que requeriría un desarrollo extenso y minucioso para evitar el riesgo de encasillar teóricamente a realidades históricas rebosantes de especificidades, pretendo dejar abierta en las páginas siguientes una veta de análisis al postular que las experiencias de los gobiernos progresistas latinoamericanos de la década pueden ser leídas como *revoluciones pasivas* y, de la mano, a la luz de los conceptos complementarios de *cesarismo progresivo* y *transformismo*. Inclusive se podría sostener que, metodológicamente, el establecimiento de un patrón general sería una condición para el reconocimiento de las particularidades. En este sentido las categorías que proponemos avanzan algunos pasos en términos analíticos respecto de la fórmula ñgobiernos progresistasò que convencionalmente ha sido adoptada y está siendo utilizada.

En efecto si bien puede resultar imprudente un ejercicio interpretativo que tienda a asimilar procesos distintos como los de los gobiernos encabezados por Lula-Dilma, Hugo Chávez, Tabaré Vázquez-Pepe Mujica, Evo Morales, Rafael Correa, Néstor-Cristina Kirchner, Daniel Ortega, Mauricio Funes, Francisco Lugo y Ollanta Humala ï que incluya a la gran mayoría de los países de América del Surï existen varios argumentos relevantes que apuntan hacia la posibilidad y la necesidad de pensarlos transversalmente para reconocer elementos en común y diferencias. Justamente el debate sobre la actualidad latinoamericana se orientó hacia la caracterización de estos gobiernos como un desafío interpretativo central y existen siempre más ejercicios analíticos e investigaciones que apuntan en esta dirección. Mientras la vertiente más político-ideológica del debate se ha dislocado en torno a algunas posturas que podemos definir típicas: apoyo, apoyo crítico, oposición dederecha, oposición de izquierda,[25] en el terreno analítico el problema teórico mayor parece ser el de sintetizar las contradicciones y las ambigüedades que marcan estas



[25] Cada una de ellas tiene a su interior matices y diferencias. Por ejemplo convergen y difieren las críticas de corte autonomista, marxista-leninista o ambientalistas y las oposiciones de derecha pueden ser más liberales o más conservadoras en temáticas diferentes como las económicas o las sociales y culturales. De la misma manera existen variaciones significativas ï y particularmente interesantes y poco analizadas y estudiadasï de apoyo crítico al interior de las coaliciones sociales y partidarias que sostienen a estos gobiernos.

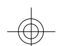




experiencias políticas. En este sentido, los conceptos gramscianos, por su carácter dialéctico, parecen ofrecer una articulación posible al dar cuenta de los contrastes y las tensiones internas a los procesos, sin que esto excluya la posibilidad de una toma de partido o una postura político-ideológica. Al mismo tiempo, y como contrapunto en el terreno teórico-metodológico, la ñpruebaò del alcance interpretativo de los conceptos puede relevarse en la posibilidad de esta generalización. Dicho de otra manera, si el conjunto de estos fenómenos puede ser leído en clave de revolución pasiva-cesarismo progresivo-transformismo esto abonaría a favor de la capacidad explicativa de estas categorías y de sus conexiones.

Así que, en este nivel de generalidad, a modo de marco hipotético abierto que evite caer en esquematismos que subordinan la realidad a la teoría, quiero simplemente esbozar algunas ideas preliminares que podemos resumir así:

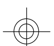
1. Las transformaciones ocurridas en la década a partir del impulso de los gobiernos progresistas latinoamericanos pueden ser denominadas *revoluciones* ï asumiendo la acepción amplia y centrada exclusivamente en los contenidos mencionada en el apartado anteriorï en tanto promovieron cambios significativos en sentido antineoliberal y posneoliberal que pueden visualizarse en un rango de oscilación, según los casos, entre reformas profundas y substanciales y un ñconservadurismo reformista moderadoò ï usando una expresión de Gramsci. Brasil podría representar un punto de referencia del conservadurismo y Venezuela uno de reformismo fuerte con alcances estructurales.
2. Al mismo tiempo, impulsada inicialmente por la activación antagonista de las movilizaciones populares pero posteriormente a contrapelo de ésta y en razón de sus limitaciones, la conducción y realización del proceso fue sostenida *desde arriba*, ï aun cuando incorporó ciertas demandas formuladas desde abajo. A nivel clasista, desde la altura del gobierno, las fuerzas políticas progresistas reconfiguraron sus alianzas incorporando sectores de las clases dominantes, tanto en términos de intereses y de orientación de las políticas públicas, como por la sobreposición de nuevas capas burocráticas a las anteriores. Por otra parte, en términos de dinámica y de procedimiento político, los cambios y las reformas fueron impulsadas estrictamente *desde arriba*, por medio

del *Estado*, el gobierno y, en particular, el poder presidencial, haciendo uso de la institucionalidad y la legalidad como único resorte e instrumento de iniciativa política.

3. En particular, las fuerzas políticas instaladas en este peldaño gubernamental promovieron, fomentaron o aprovecharon una *desmovilización* o *pasivización* más o menos pronunciada de los movimientos populares y ejercieron un eficaz control social o, si se quiere, una hegemonía sobre las clases subalternas que socavó ï parcial pero significativamenteï su frágil e incipiente autonomía y su capacidad antagonista, de hecho generando o no contrarrestando una re-subalternización funcional a la estabilidad de un nuevo equilibrio político. De allí que el elemento pasivo se volvió característico, sobresaliente, decisivo y común a la configuración, en el reflujo de una politización antagonista a una despolitización subalterna,[26] de los diversos procesos latinoamericanos.
4. En el contexto de estas *revoluciones pasivas*, operaron importantes fenómenos de *transformismo* en la medida en que elementos, grupos o sectores enteros de los movimientos populares fueron cooptados y *absorbidos* por fuerzas, alianzas y proyectos conservadores y, en particular, se ñmudaronò al terreno de la institucionalidad y de los aparatos estatales para operar o hacer efectivos tanto las políticas públicas orientadas a la redistribución, generalmente de corte asistencialista, como los correspondientes procesos de desmovilización y control social o, eventualmente, de movilización controlada.
5. La modalidad de *revolución pasiva* latinoamericana abreva de la tradición caudillista y se presenta bajo la forma de *cesarismo progresivo*, en la medida en que el *equilibrio catastrófico* entre neoliberalismo y antineoliberalismo se resolvió a través de una síntesis progresiva (es decir tendencialmente anti y posneoliberal) en torno a una figura carismática como fiel de la balanza colocado en el centro del proceso. Los gobiernos progresistas giran, en efecto, en torno a la figura de un caudillo popular que garantiza no sólo la proporción entre transformación y conservación sino que, además, viabiliza y asegura

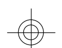
[26] Ver Massimo Modonesi (2010), *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Prometeo-CLACSO-UBA, Buenos Aires.

su carácter fundamentalmente pasivo y delegativo, aun cuando pueda recurrir de manera esporádica a formas de movilización puntuales y contenidas.

Antes de argumentar de forma breve estas hipótesis, cabe señalar queesta línea de interpretación no está orientada a desconocer la importancia de las transformaciones en curso, ni a descalificar un conjunto de gobiernos ï unos más que otrosï que están impulsando procesos en buena medida antineoliberales y antimperialistas ï que bien pueden reflejarse en la ideas de revolución y de progresismo que aparecen en los conceptos que estamos utilizandoï sino de reconocer una dimensión fundamental y en efecto profundamente problemática como es la de la pasividad y, peor aún, de la pasivización que acompaña y caracteriza estas experiencias.

La idea de *revolución* sugerida en la primera hipótesis alude a un pasaje histórico marcado por el agotamiento y la superación (relativa) del neoliberalismo como paradigma político-económico y como modelo dominante en la mayoría de los países latinoamericanos. El debate en curso sobre antineoliberalismo, posneoliberalismo, neodesarrollismo, anticapitalismo y socialismo del siglo XXI es sintomático de este proceso general aunque las posiciones, lejos de encontrar un consenso, se ramifican no sólo en relación con las posturas político-ideológicas sino en función de los distintos ámbitos y las diferentes experiencias nacionales. Al mismo tiempo, a la hora de evaluar el alcance del cambio de paradigmas no es lo mismo sopesar y valorar el relance o estancamiento del gasto público y social que reconocer la escasa dinamización del sector productivo interno o la re-primarización en clave exportadora, que por lo demás no opera de la misma manera en relación con diversos productos y distintas economías nacionales y es transversal a toda la región, al margen del color y la orientación de los gobiernos. En relación con la fórmula gramsciana, esta evaluación sobre el alcance de las transformaciones socio-económicas atañe a la dimensión estructural del carácter revolucionario del cambio. Todo sumado, asumiendo en este rubro una postura lo más ecuánime posible, hay que reconocer un giro ï aún sea relativoï respecto al neoliberalismo en cuanto a los énfasis nacionalista y social que se reflejan en un conjunto de medidas soberanistas y redistributivas, mientras que en relación con el relance de la producción industrial, la inserción en el mercado mundial y la persistencia e inclusive reforzamiento de un perfil primario-exportador

ï y los consiguientes costos ambientalesï no se observaron cambio substanciales o dignos de ser apreciados e inclusive hay quienes sostienen la hipótesis de una regresión. Si esto no alcanza para ser posneoliberal, anticapitalista y socialista y si este último umbral es viable en el corto plazo es un tema que rebasa el ejercicio analítico que quiero desarrollar. Aún en el rango de oscilación entre reformas estructurales y un ñconservadurismo reformista moderadoò, los procesos en curso no dejan de marcar un giro significativo que lleva más allá del neoliberalismo tal y como fue implementándose en América Latina y que, asumiendo la fórmula gramsciana, podemos definir *revolución* en el sentido acotado y restringido ya mencionado.[27]

Por otra parte, en relación con la segunda hipótesis, hay consenso en reconocer que las transformaciones ocurridas pasan por una iniciativa que surge desde arriba y pone en el centro, como motor de las prácticas reformistas y conservadoras, al aparato y la relación estatal. Regresemos a una fórmula de los *Cuadernos* que ï *mutatis mutandis*ï bien podría aplicarse a la realidad latinoamericana:

> La hipótesis ideológica podría ser presentada en estos términos: se tendría una revolución pasiva en el hecho de que por la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, en la estructura económica del país serían introducidas modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento ñplan de producciónò, esto es, sería acentuada la socialización y cooperación de la producción sin por ello tocar (o limitándose sólo regular y controlar) la apropiación individual y de grupo de la ganancia.[28]

Es indiscutible que, con diferente intensidad, los gobiernos progresistas latinoamericanos, a contrapelo del neoliberalismo, volvieron a colocar al

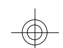
[27] Carlos Nelson Coutinho en un intento de entender el neoliberalismo sugería que más que *revolución pasiva* había que hablar de *contrarreforma* en la medida en que no el elemento fundamental de la recepción de parte de las demandas desde abajo. No sólo comparto esta opinión respecto al neoliberalismo sino que, a partir de ella, agregaría que este elemento está presente en la actualidad y complementa el cuadro que nos permite afirmar que, allá donde gobiernas fuerzas políticas progresistas, en América Latina se está viviendo un proceso de revolución pasiva: Coutinho, C. N. (2007), ñLôepoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma?ò en *Critica marxista*,Editori Riuniti, núm. 2, Roma. El mismo Coutinho aplicó fructuosamente el concepto de revolución pasiva a la historia brasileña, véase Coutinho, C. N. (1999), *Gramsci. Un estudo sobre seu pensamento político*, Civilizacao brasileira, Rio de Janeiro, en particular el Capítulo IX, titulado ñAs categorías de Gramsci e a realidade brasileiraò.

[28] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 10, §9, p. 129, Tomo 4.

Estado ï y las políticas públicas que de él emananï como instrumento central de intervención en lo social y lo económico. Más allá del debate sobre los vicios y/o las virtudes socio-económicas de una apuesta o ilusión neodesarrollista, el estatalismo actualmente en boga en América Latina corresponde al modelo de la *revolución pasiva* en la medida en que combina eficazmente la capacidad de innovación desde arriba con el control hacia abajo. Esto no implica una condena ideológica de principio del papel del Estado al estilo autonomista sino el simple y llano reconocimiento del papel que está cumpliendo en el contexto de las experiencias de los gobiernos progresistas latinoamericanos. Uno de los cuestionamientos más destacados apunta al uso de las políticas sociales asistencialistas ï que responden parcialmente a demandas formuladas desde abajoï a las cuales recurrieron abundantemente todos estos gobiernos y que, por un parte, operan un redistribución de la riqueza ï que hay que festejarï mientras, por la otra, no sólo no garantizan a los pobres medios propios y durables para garantizar su bienestar sino que además operan y son operados como poderosos dispositivos clientelares y de construcción de lealtades políticas. Sin embargo me interesa destacar, en la óptica de esta presentación, más que la evaluación de los logros socio-económicos y el carácter de clase de estos procesos, la constatación de los límites socio-políticos, el desfase entre activación movimientista y pasivización gubernamental, y evidenciar la iniciativa desde arriba, desde viejas y nuevas élites, desde el Estado o la sociedad política y la correspondiente o paralela construcción de la pasividad hacia abajo, de las clases subalternas, organizadas y no.

En este sentido, en un manuscrito publicado post-mortem sólo hace un año, José Aricó señalaba claramente las aristas críticas de una vertiente o versión progresista de la *revolución pasiva*:

> La revolución pasiva puede ser ejercida a través de las tendencias autoritarias centralizadoras, caso de un Estado dictatorial, pero, como dice Gramsci no está separada del consenso, de la hegemonía, que es lo que ocurre fundamentalmente en la Unión Soviética. Es decir, o bien se da una restructuración social, una modificación de la propiedad social desde arriba a través de la dictadura que opera sobre el conjunto de las clases que la soportan, o bien este proceso puede ser llevado a cabo por una tendencia corporativa, es decir una tendencia socialdemocratizadora que fragmenta el conjunto de las clases, que las divide a través de una política de reforma que impide la conformación de un bloque

> histórico capaz de reconstruir la sociedad sobre nuevas bases. De este modo, todo proceso de transición que no está dirigido, conformado y regido por el ejercicio pleno de la democracia como elemento decisivo de la conformación de la hegemonía (democracia que significa el proceso de autogobierno de las masas) adquiere el carácter de una revolución pasiva, de un poder de transformación que se ejerce desde la cúspide contra la voluntad de las masas y que, en última instancia, acaba siempre por cuestionar la posibilidad concreta de constitución del socialismo.[29]

Se puede aplicar esta caracterización a las experiencias populistas o nacional-populares del pasado como a las que circulan en la actualidad latinoamericana. Al mismo tiempo, para no resucitar aquí el viejo y eterno debate sobre el populismo que produjo no pocas posturas sectarias por parte de la izquierda marxista, insisto en el aspecto decisivo de la pasividad, el contrario del ñejercicio pleno de la democraciaò que evoca Aricó, sin el cual no hay revolución en el sentido integral de la palabra: transformaciones objetivas impulsadas y acompañadas por transformaciones subjetivas.



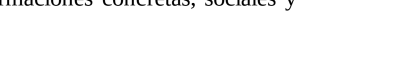
Es un hecho que los gobiernos progresistas latinoamericanos surgieron *después* de oleadas de movilizaciones populares, con mayor o menor cercanía temporal o relación directa. Entre los gobiernos surgidos directamente de crisis políticas (Argentina, Ecuador y Bolivia) y los que nacieron de procesos relativamente ordinarios centrados en elecciones (Uruguay, Brasil, Nicaragua, El Salvador, Perú, Paraguay y también, con algunas salvedades, Venezuela[30]). Al mismo tiempo, al margen de la rupturas institucionales provocadas por la irrupción de movimientos populares que se dieron en los primero casos, en todos los demás preexiste cierto ciclo de protestas o de oposición al neoliberalismo más o menos intenso pero siempre significativo e influyente en la medida en que trastocó la correlación de fuerzas como resultará reflejado en los posteriores resultados electorales.[31]

[29] Aricó, J. (2011), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, El Colegio de México, México, pp. 273-274.

[30] Ya que el proceso de desgaste de la partidocracia no se expresó en una ruptura sino en un ciclo de fisuras que arrancó en el caracazo, paso por el intento de golpe y desembocó en la sorpresiva victoria electoral de Chávez en 1998.

[31] En esta secuencia temporal se juega gran parte del alcance de las distintas interpretaciones en tanto algunos consideran que los gobiernos se legitiman como expresión de los movimientos populares y se orientan a evaluarlos sólo en función de las transformaciones concretas, sociales y





En efecto desde mediados en los años noventa, como ha sido ampliamente estudiado y documentado (más en los distintos planos nacionales que a escala latinoamericana), después de años de repliegue defensivo y resistencial, aparecieron en la escena política de la gran mayoría de los países latinoamericanos actores y movimientos populares que rápidamente ï no raras veces provocando crisis políticas y destituyendo gobernantesï asumieron un papel protagónico y marcaron una raya antagonista entre el campo de defensa del orden neoliberal y las luchas antineoliberales, repolitizando las prácticas de resistencia, modificando la correlación de fuerzas, posicionando demandas y ocupando lugares importantes en la disputa hegemónica en el contexto de la sociedad civil.

Posteriormente, a partir del inicio del siglo y del milenio, sobre la base de esta acumulación de experiencias y de fuerzas, los movimientos pasaron de acciones destituyentes, plasmadas en el ejercicio de acción de lucha y confrontación callejera, que les permitían ejercer un poder de veto, a proyectar su fuerza política en el juego institucional y particularmente electoral, impulsando o sólo apoyando explícita o implícitamente ï con distintos niveles de vinculación orgánicaï partidos y candidatos progresistas que se proclamaban más o menos radicalmente antineoliberales. Resultante de eso, se produjo una oleada de derrotas electorales para los partidarios del neoliberalismo y la correspondiente apertura de uno de los más grandes procesos de recambio relativo de los grupos dirigentes que ha visto la historia latinoamericana ï probablemente sólo comparable con el giro antioligárquico los años treinta. En la primera década del siglo se contaron tantos gobiernos de tinte progresista como no se veían desde los años teinta y cuarenta.[32]




económicas promovidas en tanto respuestas a las demandas formuladas en las protestas antineoliberales, mientras que, por el contrario, se sostiene que en el pasaje de unos a otros se produce una traición o simplemente modificación substancial del proceso que desemboca en un fracaso o un perversión ya que, además de limitados o nulos cambios en sentido antineoliberal, el saldo de los gobiernos progresistas es considerado negativo e involutivo en la medida en que promueve una desmovilización que debilita y desarticula las organizaciones populares que se habían forjado o fortalecido en el ciclo de ascenso de las luchas sociales.

[32] Comparando una época con la otra, encontramos, a grandes rasgos, una interesante similitud en la secuencia ciclo de movilización popular e instalación de gobiernos progresistas en los años treinta-cuarenta, los cuales operaron como solución de compromiso, como forma de temperar y desactivar el conflicto, abriendo una época de revolución pasiva que resultó bastante exitosa hasta que apareció otro ciclo de movilización y de conflicto que inició entre finales de los años cuarenta

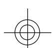
En la actualidad, salvo los casos de más reciente instalación (El Salvador y Perú), la mayoría de éstos ya cumplió un ciclo temporal relativamente extendido que contempló además de tres procesos constituyentes, varias re-elecciones presidenciales y renovaciones de mandatos de gobernadores y legisladores, e inclusive, en el caso de Argentina, Brasil y Uruguay, el recambio del titular del Ejecutivo con el pasaje de mando de Néstor a Cristina, de Lula a Dilma y de Tabaré Vázquez a Pepe Mujica, lo cual implicó ciertos ajustes y deja abiertas problemáticas propias de los liderazgos carismáticos y de la forma cesarista.

En este terreno, como ya he referido antes, el problema interpretativo puede plantearse a partir de la hipótesis que señala que la presencia y las acciones de los llamados gobiernos progresistas en América Latina aprovechan/propician/promueven una relativa desmovilización y despolitización o, en el mejor de los casos, un movilización y politización controlada y subalterna de los sectores populares y los movimientos y organizaciones sociales. Si en los primeros años, en particular en Venezuela, Ecuador y Bolivia, cuando las derechas buscaron el camino del conflicto social e institucional para desestabilizar a los gobiernos antineoliberales, los índices de conflictualidad se mantuvieron relativamente altos pero, desde que esta ofensiva fue frenada y las oposiciones conservadoras o neoliberales volvieron a jugar sus fichas principalmente a nivel electoral ï cuando no se adhirieron pragmáticamente o se articularon felizmente en una alianzas con las fuerzas progresistas gubernamentales esperando que llegue el momento de una revancha o que sea más rentable otra opción políticaï , la disminución cuantitativa de la conflictualidad social ha sido evidente y así lo registran los analistas y puede constatarse en diversos ejercicios de recopilación cuantitativa, mientras que en los últimos dos-tres años parece haber un repunte hacia una nuevo aumento de episodios de protesta.[33] Al mismo tiempo, el proceso de desmovilización y pasivización, más allá de lo cuantitativo, se refleja en un claro pasaje de una

---

y mediados de los años cincuenta y terminó en los años setenta, con la oleada militarista que arrasó con la diversas expresiones ï nacional-populares y socialistas revolucionariasï de movimientos populares construidos y fortalecidos a los largo de por lo menos medio siglo de historia. La hipótesis de una similitud en la composición de estos dos ciclos históricos merecería ser explorada por medio un tratamiento mucho más profundo y sistemático.

[33] Debido posiblemente a que un número siempre más creciente de actores y organizaciones populares se alejan de los gobiernos progresistas y asumen que la lucha por las reivindicaciones tiene que darse por medio de la presión y la protesta.

politización antagonista a una subalterna, lo cual permite evitar los rasgos más esquemáticos de la antinomia activo-pasivo. En efecto, si bien existen márgenes de acción y movilización de matriz subalterna estos son cualitativamente distintos de los que surgen de procesos caracterizados por rasgos antagonistas y autónomos. Esta brecha cualitativa permite hablar, aún en presencia de formas subalternas de acción, de resistencia y de protesta, de una tendencia general a la desmovilización y la pasivización que registre en forma combina una relativa, variable y oscilante disminución cuantitativa de acontecimientos pero fundamentalmente la despolitización subalterna que la acompaña y la caracteriza.

En cuanto a las causas, entre las evaluaciones críticas que con siempre mayor frecuencia circulan en los países en donde se encuentran los gobiernos progresistas, se suelen enlistar en orden variable algunas de ellas: el contexto de crisis de las instituciones políticas y de los partidos; la instalación de gobiernos y de césares que desahogaron tensiones y demandas que catalizaban las organizaciones y los movimientos sociales en los años anteriores; la cooptación y el ingreso voluntario y entusiasta de dirigentes y militantes de movimientos populares a las instituciones estatales en vista de traducir las demandas en políticas públicas; y la presión y el manejo clientelar de los actores gubernamentales y eventualmente la represión selectiva, entre otras.

La hora de los llamados gobiernos progresistas fue, más allá de la evaluación de los saldos en términos de políticas públicas y de un futuro balance histórico, también la hora de la desmovilización y de la despolitización, de la fallida oportunidad de ensayar o de dejar fluir una democracia participativa basada en la organización, la movilización y la politización como vectores de un proceso de fortalecimiento y empoderamiento de las clases populares. Por el contrario, las fuerzas políticas encaramadas en los gobiernos no contrarrestaron, aprovecharon o inclusive impulsaron la tendencia al repliegue corporativo-clientelar de gran parte de las organizaciones y los movimientos que habían protagonizado las etapas anteriores. En esta generalización que pone en evidencia la tendencia más gruesa no hay que perder de vista, en el trasfondo del proceso, que existen tres vertientes de movilización en curso en los países que estamos contemplando: las promovidas desde los gobiernos y las instancias partidarias y sindicales que los sostienen; las que son impulsadas por las oposiciones de derecha; las que surgen desde disidencias y oposiciones sociales de izquierda.

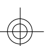
Como ya señalé, las primeras dos tendieron a disminuir en los años conforme se dieron acuerdos de gobernabilidad (salvo las coyunturas electorales y la rutinaria gimnasia de movilización que le corresponde). La existencia del último tipo, en forma creciente en los últimos años, podría parecer como una confutación de la hipótesis de la pasividad. Al mismo tiempo, al margen de su valoración cualitativa hay que reconocer que no se trata, salvo excepciones y coyunturas (en particular en Bolivia), de fenómenos cuantitativamente masivos y prolongados, o sea ni intensiva ni extensivamente logran invertir la tendencia general que, más bien, confirma la hipótesis de re-subalternización, es decir de reconfiguración de la subalternidad como matriz subjetiva de la dominación, como condición para la revolución pasiva. Al mismo tiempo, en este terreno se juega la posibilidad de relanzar un ciclo de conflicto, de iniciativas desde abajo así que, por escasas o mínimas que sean, las luchas populares a contrapelo de los gobiernos progresistas tienen un enorme valor simbólico, político y estratégico en la medida en que son experiencias que se acumulan y pueden potenciarse dando vida a una nueva etapa marcada por el protagonismo popular.

Además, como bien señala Álvaro Bianchi, no hay que asumir que la pasividad y el consenso generados por una revolución pasiva son absolutos o totales:

> La ausencia de iniciativa popular y de un consenso activo no indica total pasividad de las masas populares y tampoco ausencia total de consenso. Lo que de hecho hay es un subversivismo œesporádico, elementar e inorgánicoô que, por su primitivismo, no elimina la capacidad de intervención de las clases dominantes, más bien fija sus límites e impone la necesaria absorción de una parte de las demandas desde abajo, justamente aquellas que no son contradictorias con el orden económico y político. Se crea así el consenso pasivo e indirecto de las clases subalternas.[34]

Por otra parte, en este pasaje en el cual afloran contratendencias significativas en los países latinoamericanos se hace evidente que la hipótesis de caracterización por medio del concepto de revolución pasiva implica desdoblarlo distinguiendo proyecto y proceso. En este sentido, cabe preguntarse en qué medida el proyecto

[34] Bianchi, A. (2005), ñO pretérito do futuroò en *Crítica marxista*, Campinas, Centro de Estudios Marxistas-Universidade de Campinas, núm. 23, p.16.

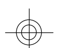



se está realizando y, asumiendo que no lo está siendo plena sino parcialmente, si es suficiente para determinar el proceso. A nivel provisional asumimos que así es y, por lo tanto, con los matices necesarios, es posible reconocer y analizar algunos rasgos que, por inacabados que sean, permiten trazar el contorno y perfil de la revolución pasiva como modalidad y forma operante en las experiencias de los gobiernos progresistas latinoamericanos.

En realidad, el punto más delicado y problemático de la aplicación de estos conceptos es el carácter de clase que atribuye Gramsci en forma tajante e inequívoca a los fenómenos de revolución pasiva. En el caso de las experiencias latinoamericanas que estamos tratando de caracterizar, más que en lo ejemplos que utiliza Gramsci, no es posible afirmar tajantemente que los gobiernos progresistas sean expresiones directas de las clases dominantes y de la burguesía así como no podríamos afirmar lo contrario, es decir que surjan estrictamente de las clases subalternas y de los trabajadores. Sin embargo, entre las mediaciones y las contradicciones interclasistas que, con distintos matices y énfasis, aparecen en todos estos casos, se perciben claramente unos alcances progresistas pero también unos límites conservadores al horizonte de transformación y el color ideológico del proyecto y, en estos últimos, se vislumbra un evidente rasgo de clase -en última instanciaï al cual evidentemente se refería Gramsci. Dicho de otra manera, sin llegar a decir que se trate de gobiernos ejercidos directa o completamente por las clases dominantes, son gobiernos cuya actuación no se contrapone de manera frontal y de forma sistemática a los intereses de ellas ï algunos diría que son cómplices de ellasï sino que buscan forjar una hegemonía inter o transclasista que rompa la unidad de éstas para promover el desgajamiento de un sector progresista o nacionalista del campo oligárquico hacia un proyecto reformista conservador que se realice como revolución pasiva.

Por otra parte, no se puede no hacer el recuento de las limitaciones que, desde los movimientos populares permitieron la realización de experiencias de revolución pasiva es decir, para evitar usar otras palabras, las que enlistaba Gramsci: falta de iniciativa popular unitaria y subversivismo esporádico, elemental e inorgánico. Elementos a partir de los cuales se configura la posibilidad de la revolución pasiva y, al mismo tiempo, condiciones actuales para su continuidad y prolongación en el tiempo como puede observarse en los fragmentarios y ocasionales fenómenos de resistencia y oposición desde abajo que aparecen en los países gobernados por fuerzas progresistas.





En efecto, no hay que perder de vista la naturaleza contradictoria e inacabada de los procesos de pasivización de los movimientos populares. Existe una tensión que los atraviesa y, como se hizo evidente en la larga tradición de experiencias populistas, existen convocatorias a la movilización controlada que a veces puede ser rebasadas e incluso desbordarse y, señala Franklyn Ramírez, posiblemente se le trata de ñdocilizarò justamente por esta tendencia al desborde.[35]

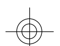
Este mismo autor considera que hay que reconocer que, en la fase de institucionalización, aparecen instancias de democracia directa establecidas las tres nuevas constituciones (Venezuela, Ecuador y Bolivia). Se pregunta entonces si no habría que matizar las acusaciones al autoritarismo a los gobiernos progresistas asumiendo que también existe, en particular en estos países, una ñapuesta por socavar el peso de las instituciones liberales de la democracia representativa para abrir un mayor dinamismo de la acción colectiva de *los de abajo* en los procesos de control y toma de decisiones públicasò. Creo que esta apuesta existió en el origen de los gobiernos, en las agendas de los movimientos, pero fue diluyéndose en las prácticas de gobierno aunque siga reproduciéndose discursivamente o siga siendo una bandera de algunos sectores o grupos al interior de las coaliciones gobernantes, grupos no suficientemente fuertes o influyentes para determinar el rumbo general.

Más allá de las buenas intenciones de unos cuantos, es cierto que, por lo menos en el caso de Venezuela, el diseño y la práctica de democracia participativa ha sido colocado en un lugar prioritario tanto a nivel simbólico como en el plano del financiamiento público. Pero, esta constatación no impide reconocer que el mecanismo ha sido viciado por lógica clientelares y por la verticalidad emanada del PSUV, lo que nos lleva a preguntarnos si el rumbo del proceso venezolano se define desde abajo, desde la ñdemocracia protagónicaò.[36]

Ahora bien, hay que considerar que el reflujo de los procesos espontáneos de participación ligados a coyunturas no se resuelve mecánicamente agregando y sobreponiendo mecanismos de ingeniería institucional de corte participativo.

[35] En unos comentarios a una primera versión de este ensayo, Franklyn Ramírez, 27 de julio de 2012.

[38] Véase, al respecto, los artículos de Andrés Antillano, Martha Harnecker y Yanahir Reyes en Lang, Miriam y Santillana, Alejandra (comps.) (2010), *Democracia, participación, socialismo. Bolivia, Ecuador, Venezuela*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito.

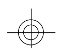



Al mismo tiempo, toda forma de institucionalización acarrea necesariamente un grado de pasividad y de pasivización, lo cual no quiere decir que es irrelevante la existencia de andamiajes institucionales que contemplan e incluyen instancias participativas, siempre y cuando no se vacíen de contenido, no se vuelvan simples eslabones burocráticos y se conviertan en mecanismos de control social.

Por otro lado, evitando el maniqueísmo propio de la dicotomía institucionalización-autonomía, aparecen las tendencias de fondo a la desconfianza política, a la crisis de las instituciones políticas occidentales, que llevan a plantear la tesis de la pasividad como una tendencia societal.[37] Por último, hay que señalar que la contradicción entre el momento movimientista y gubernamental encuentra sus raíces en la misma sobreposición de estos momentos a lo largo del proceso. Dicho de otra manera, como lo mencionamos anteriormente, fueron los propios movimientos populares los que buscar y en medidas distintas encontraron los caminos hacia las instituciones bajo una perspectiva de construcción de poder que resultó tendencialmente exitosa.

En cuanto al *transformismo* y al *cesarismo progresivo*, se trata de conceptos que aluden a fenómenos que aparecen tan visibles que resultan obvias las referencias a ellos. Es evidente que la instalación de gobiernos progresistas produjo fenómenos de cooptación desde el aparato estatal que drenaron sectores y grupos importantes e inclusive masivos de dirigentes y militantes de los movimientos y las organizaciones populares. Este

[37] Al respecto Franklyn Ramírez sugiere que se deben considerar ñlas bases sociológicas de la pasivizaciónò, fenómenos que van más allá de los movimientos sociales pero los atraviesan y condicionan la política de los gobiernos progresistas en tanto ñNo sólo ellos no promueven la movilización popular como *deberían* (aunque si lo hicieran también podrían ser criticados por recortar la autonomía de lo social) sino que aún si lo hicieran los efectos se limitarían, muy probablemente, al campo de los ñyaò movilizados. Eso ya sucedió en cierta forma en los años noventa con el propio ejercicio antagónico de los movimientos sociales y su imposibilidad de irradiación política más allá de ciertos circuitos (la tesis de la masividad del anterior ciclo de movilización también debe ser tomada con pinzas). Ahí un límite estructural para la revolución, y ahí el *quid* del asunto en tiempos actualesò. En este sentido, para Ramírez, el problema central no es la pasivización de los siempre activos sino ñla inmovilidad de los que desde siempre (o desde hace mucho) han sido pasivos y subalternizados por formas de coordinación social y comprensión que liquidan la centralidad de la política / de la acción pública estatal / de la acción colectiva y la subordinan al *ethos* del mercado, de la familia, de las religiones, de la sociabilidad/subjetividad pre-y-anti políticaò.

acontecimiento es central para explicar la pasivización, subalternización, control social o movilización controlada o heterónoma. De la misma manera, es particularmente notorio como la forma política asumida por estos hechos remite a un formato caudillista y, en los términos que estamos proponiendo, un cesarismo progresivo que cumple una función fundamental en tanto no sólo equilibra y estabiliza el conflicto sino que además afirma y sanciona la verticalidad, la delegación y la pasividad como características centrales y decisivas.

El elemento recurrente, sobresalientey determinante es entonces la pasividad o, en términos de proceso y de iniciativa heterónoma, la pasivización o subalternización que en palabras más corrientes y en la lógica de la década latinoamericana es más adecuado llamar desmovilización en tanto responde o sucede a un fenómeno de movilización.

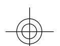
Regresando al lenguaje estrictamente gramsciano, Fabio Frosini escribe:

> Existe por lo tanto una relación entre hegemonía realizada, sujetos establecidos por ella, y el modo en el que la organización de las relaciones sociales expresa o critica un poder, una determinada subordinación de clase. Más preciso: si es verdad que la diferencia entre la composición ñpasivaò de los conflictos y su despliegue ñen permanenciaò marca la diferencia entre hegemonía burguesa y proletaria, esto tendrá consecuencias ya sea sobre el modo en que la hegemonía establece a los sujetos, ya sea, por consecuencia, sobre la naturaleza de estos últimos. No en el sentido de un retorno a la ñvieja concesión de la efectividad histórica de las fuerzas socialesò (Laclau 1996: 43), porque los sujetos, lejos de ser algo original o también un efecto ideológico unitario, son más bien la intersección contingente entre el conjunto de los conflictos y la forma en que son políticamente organizados y entonces ñrepresentadosò, es decir transferidos hacia el plano imaginario.[38]

Centrando entonces la cuestión en el ámbito de los procesos de subjetivación política, hay que reconocer un reflujo hacia la subalternidad, una pérdida de capacidad antagonista y de márgenes de autonomía de los actores y movimientos sociales que fueron protagonistas de las luchas sociales en América latina a la hora de la activación del ciclo antineoliberal. Como contraparte, se hacen evidentes tendencias a la institucionalización, delegación, desmovilización y despolitización (cuando no al autoritarismo, burocratización,

[38] Frosini, F. (2011), ñHacia una teoría de la hegemoníaò, inédito, p. 9.



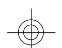


clientelismo, cooptación y represión selectiva) que caracterizan los escenarios políticos dominados por la presencia de gobiernos progresistas. Afloran las ñperversionesò de proyectos de transformación que, al margen de las declaraciones de intención, están despreciando, negando o limitando la emergencia y el florecimiento de la subjetividad política de las clases subalternas, centrándose en iniciativas y dinámicas desde arriba que lejos de promover procesos democráticos emancipatorios, reproducen la subalternidad como condición de existencia de la dominación. Al margen de la valoración de los saldos y los alcances socio-económicos de las políticas públicas impulsadas por los gobiernos progresistas, aparecen las miserias de formas históricas de estatalismo y departidismo que lejos de operar como dispositivos de democratización real y de socialización de la política se convierten en obstáculos y en instrumentos de revolución pasiva. Al aprovechar, controlar, limitar y, en el fondo, obstaculizar cualquier despliegue de participación, de conquista de espacios de ejercicio de autodeterminación, de conformación de poder popular o de contrapoderes desde abajo ïu otras denominaciones que se prefieranï se estaría no sólo negando un elemento substancial de cualquier hipótesis emancipatoria sino además debilitando la posible continuidad de iniciativas de reformas ïni hablar de una radicalización en clave revolucionariaï en la medida en que se desperfilaría o sencillamente desaparecería de la escena un recurso político fundamental para la historia de las clases subalternas: la iniciativa desde abajo, la capacidad de organización, de movilización y de lucha.

## Bibliografía

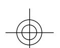

- Aricó, José (2011), *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, El Colegio de México, México.
- Bianchi, Alvaro (2005), ñO pretérito do futuroò en *Crítica Marxista*, núm. 23, Campinas, Centro de Estudios Marxistas-Universidade de Campinas.
- Burgio, Alberto (2007), *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno,* DeriveApprodi, Roma.
- Coutinho, Carlos Nelson (1999), *Gramsci. Un estudo sobre seu pensamento político,* Civilizacao brasileira, Rio de Janeiro.



- Coutinho, Carlos Nelson (2007), ñLêpoca neoliberale: rivoluzione passiva o controriforma?ò en *Critica Marxista*, núm. 2, Editori Riuniti, Roma.
- Frosini, Fabio (2011), ñHacia una teoría de la hegemoníaò, inédito.
- De Felice, Franco (1988), ñRevolución pasiva, fascismo, americanismo en Gramsciò en Dora Kanoussi y Javier Mena (comps.), *Filosofía y política en el pensamiento de Gramsci,* Ediciones de Cultura Popular, México.
- Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la cárcel*, 6 tomos, ediciones ERA, México.
- ï ï ï (1975), *Quaderni dal Carcere*, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Einaudi, Roma.
- Lang Miriam y Alejandra Santillana (compiladoras) (2010), *Democracia, participación, socialismo. Bolivia, Ecuador, Venezuela*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito.
- Liguori, Guido y Pasquale Voza (comps.) (2009), *Dizionario Gramsciano (1926-1937),* Carocci, Roma.
- Mena, Javier (2011), ñSul concetto di rivoluzione passivaò en Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru y Giuseppe Vacca, *Studi gramsciani nel mondo*. *Gramsci in America Latina*, Il Mulino-Fondazione Istituto Gramsci, Boloña.
- Modonesi, Massimo (2010), *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Prometeo-CLACSO-UBA, Buenos Aires.
- Morton, Adam (2007), *Unravelling Gramsci. Hegemony and passive revolution in the global economy*, Pluto Press, Londres.
- ï ï ï (2011), *Revolution and State in modern Mexico. The political economy of uneven development*, Rowman and Littlefield, Plymouth.
- Voza, Pasquale (2004), ñRivoluzione passivaò, en Fabio Frosini y Guido Liguori *Le parole di Gramsci*, Carocci, Roma.
- Thomas, Peter (2009), *The Gramscian Moment*, Brill, Leiden-Boston.





# Gramsci y los cambios políticos recientes en América Latina

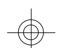
**Lucio Oliver***

## I. Nuevos gobiernos en viejos Estados

Pensar la realidad actual de América Latina a partir de la perspectiva analítica abierta por Gramsci en su madurez (*Cuadernos de la cárcel*) nos lleva a hacernos diversas interrogantes teóricas e históricas de fondo sobre cómo interpretar el sentido de los actuales procesos políticos y sus equilibrios de fuerzas. Después de una década de luchas sociales y cambios de gobiernos, América Latina tiene una nueva fisonomía política progresista, sobre todo en el sur del continente, en tanto en el centro y norte de la región se han gestado formas cívico militares autoritarias neoliberales (Colombia, Honduras y México).

Lo más destacado, sin embargo, por el sentido avanzado de sus cambios políticos es la subregión sur, la que en las últimas dos décadas del siglo anterior experimentó la forma más extrema y salvaje de capitalismo neoliberal y hoy se ha convertido en un lugar y en un tiempo de participación social amplia, de sorprendentes aperturas e innovaciones políticas y culturales, además de registrar una época de prosperidad económica regional sin precedentes. En términos sociales, políticos y económicos Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Ecuador, Venezuela y Perú han cambiado sus enfoques y sus políticas otrora claramente neoliberales (2012) y han diseñado otras de un carácter más orientado a la negociación democrática y al crecimiento económico interno. Sus rasgos principales son: a) la ampliación democrática del régimen político por parte de los nuevos gobiernos, la que posibilita el diálogo y la negociación política entre fuerzas y actores políticos distintos y ha abierto el espacio a procesos parciales de democracia participativa a nivel nacional, b) las políticas de crecimiento económico basadas en la regulación

* Profesor titular, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

y estímulo estatal a la producción industrial capitalista para el mercado interno, el apoyo al agronegocio de exportación y a las nuevas industrias agroextractivas transnacionales, c) el estímulo directo al empleo y la generación de políticas sociales asistenciales de dimensión cuasi universal, junto con el apoyo a la pequeña y mediana producción rural en búsqueda de la soberanía alimenticia y d), la reafirmación de una política internacional relativamente autónoma e independiente, política propia que no se ejercía desde la época de los Estados nacional desarrollistas. Por supuesto que estas características no son iguales en todos los países de América del sur y tienen altas y bajas según la lucha política y cultural interna y otros aspectos históricos, económicos y geográficos; pero establecer los lineamientos generales comunes sirve a nuestros propósitos de análisis.

Junto al reconocimiento necesario de la importancia y trascendencia y de los beneficios inmediatos que para la sociedad ha provocado el viraje progresista y la orientación neodesarrollista en los países del sur (exceptuando a Chile), cabe preguntarse, con la perspectiva que nos otorga Gramsci, si en los procesos sociopolíticos actuales se está avanzando hacia el fortalecimiento y desarrollo de nuevas fuerzas histórico políticas que sean un motor de la creación de nuevos Estados democráticos avanzados,[1] es decir, si se está gestando un nuevo equilibrio de fuerzas distinto al del capitalismo neoliberal y los Estados de competencia;[2] también conviene interrogarnos si hay en curso un proceso de formación de una voluntad colectiva nacional popular nueva, que sustente un proyecto que universalice el interés de los trabajadores de la ciudad y el campo y que tenga como fin una reforma radical de la sociedad y del Estado (en su sentido amplio),[3] y también si hay indicadores que nos muestren que se está conformando un nuevo bloque histórico en esos países.

Es decir, buscamos rastrear si en los procesos que van desde la moderación del gobierno de Brasil hasta la radicalidad venezolana y la complejidad boliviana, si está en curso la construcción de una nueva hegemonía popular[4] (popular en términos de América Latina que tiene una estructura social distinta

[1] Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 13, §2 y §17, Tomo 5.

[2] Hirsch, J. (2002), *El Estado nacional de competencia*, UAM-Iztapalapa, México; Oliver y Castro (2005b), *Poder y política en América Latina*, Siglo XXI, México.

[3] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 8, §21, Tomo 3 y Cuaderno 13, § 1, Tomo 5.

[4] *Ibid*., Cuaderno13, §1, Tomo 5 y Cuaderno 19, §14, Tomo 5.

a la de los países de industrialización avanzada)[5] en condiciones en que ï no ignoramosï prevalece una situación epocal que da primacía a la lucha de posiciones y no de movimientos, situación en la que, como lo plantea Gramsci para nuestra época,[6] se sabe que es posible para las nuevas fuerzas históricas con los nuevos proyectos políticos, disputar en el proceso no sólo el dominio sino la dirección (intelectual, moral, política) del Estado y considerando que es factible construir una hegemonía civil alternativa aun antes de acceder plenamente al poder, es decir, bajo los gobiernos actuales, incluso antes de que se geste un verdadero cambio en las relaciones sociales y de fuerzas y una nueva fuerza histórico política disponga del dominio pleno (y mantenga la dirección).

Lo anterior, por supuesto, en el actual contexto regional de agudización de la también lucha de posiciones entre diversas fuerzas regionales, lucha que involucra la acción y las políticas del poder imperial hegemónico global de los Estados Unidos[7] y las que expresan la oposición a los cambios de parte de los gobiernos ultraconservadores de algunos países de la región, en una compleja dinámica regional de reforma y contrarreforma que ya abarca más de una década.[8]



Para Gramsci, el Estado moderno alternativo ï el Estado abierto al poder de la sociedad en movimiento y en creciente autonomíaï es la concreción de una nueva voluntad colectiva fundamentada en una necesidad histórica real.[9] Voluntad colectiva que es parte del proceso de unificación de los amplios grupos populares subalternos,[10] que exige la universalización del interés general a partir del horizonte de un grupo social popular productivo amplio que se plantea ser la concreción de un proyecto histórico de una sociedad de transición anticapitalista (el Estado *en ese sentido* es lo mismo que ese proyecto), proyecto orgánico a la sociedad política y la sociedad civil,[11] Estados ante la propuesta teórica de que una fuerza social y política se puede constituir

[5] *Cfr.* Oliver, L. (2009b), *El Estado ampliado en Brasil y México,* UNAM, México.

[6] Gramsci, A. (1999), *op. cit.,* Cuaderno 13, §17, Tomo 5.

[7] Mészáros, I. (2008), *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI,* CLACSO, Buenos Aires.

[8] Oliver, L. y López Castellanos (2009), *América Latina en la encrucijada*, Ed. Plaza y Valdés, México.

[9] Gramsci, A. (1999), *op. cit,* Cuaderno 8, §21, Tomo 3 y Cuaderno 13, §1, Tomo 5.

[10] *Ibid*., Cuaderno 25, §2 y §5, Tomo 6.

[11] *Ibid*., Cuaderno25, §4, Tomo 6.





en un determinado bloque de poder, lo que plantea que dicha fuerza se exprese como movimiento político o de partidos con propuestas de transformación social. (Aunque hoy se puede arriesgar la hipótesis de que en general los partidos están en crisis de legitimación[12] y que esta ampliación política cultural de masas resultaría más bien de la actividad de movimientos social políticos populares progresistas).

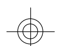
¿Son el PT y el PCB de Brasil, el Frente Amplio de Uruguay, el MAS de Bolivia o el PSUV de Venezuela, por mencionar algunas formaciones políticas, los instrumentos políticos adecuados para suscitar esta voluntad colectiva nueva, o sus políticas y proyectos pertenecen al Estado actual, al Estado liberal que resultó del siglo XX?

La noción de voluntad colectiva que propone Gramsci no es igual a la del ñcontrato socialò de la filosofía política moderna porque no supone a individuos abstractos poniéndose de acuerdo, sino que refiere a un proceso histórico político en el que diversos grupos sociales históricos subalternos, dominados y explotados, procuran emanciparse universalizando sus intereses y proyectos de acuerdo a lo que en la formación social se presenta como una ñnecesidad históricaò dentro de las relaciones sociales prevalecientes. Ello en América Latina significa crear una propuesta de superación de la crisis del Estado capitalista moderno, gestada en las tres décadas finales del siglo XX, recuperando una estructura productiva nacional y popular y un poder público colectivo amplio. El sujeto de tal voluntad colectiva es el pueblo, pero no el pueblo abstracto de ciudadanos, sino el pueblo real histórico social de América Latina[13] en el cual hay varios sujetos políticos populares actuantes que disputan entre sí la hegemonía. Ello exige, por lo mismo, tanto de la actividad política de grupos sociales e individuos concretos vinculados a estructuras sociales productivas y de circulación, como, sobre todo, del involucramiento de distintos grupos populares vinculados en forma orgánica a las actividades económicas, civiles y políticas. Para Gramsci la sociedad no está constituida sólo por individuos y ciudadanos que actúan ñvoluntariamenteò en los asuntos sociales

[12] *Ibid*., Cuaderno 13, §20, Tomo 5.

[13] Bagú, S. (1982), ñProletariado y puebloò, en *Convergencia*, México, Centro de Estudios Socialistas Eugenio González, 7-8, enero; Bagú (1988), ñValor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latinaò, en *Dialéctica*, Puebla, BUAP, Año XIII, 19, julio.





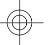
y políticos; propone otra concepción, una sociedad y un Estado formados por organizaciones e instituciones que son parte de grupos sociales históricos de los cuales son representación orgánica.[14] Se trata entonces de concretar en la realidad y en los procesos sociopolíticos latinoamericanos el esfuerzo de voluntad de un grupo social que se propone desplegar una hegemonía a partir de un determinado proyecto político, alentada y posibilitada por una reforma intelectual y moral. ¿Hay movimientos en ese sentido? ¿Están esos elementos en el proceso conciliador de Brasil, en el proceso acelerado y polémico de Venezuela o en el Estado plurinacional en conflicto en Bolivia? La voluntad colectiva de nuevo tipo se basa en un consenso de doble vía: tanto electoral (donde ha habido un gran triunfo), como en algo distinto, en un consenso orgánico, pues lo electoral en sí mide sólo la ñeficacia y capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas, de las élites, de las vanguardias, etcéteraò.[15]

Para Gramsci, el consenso de las mayorías de tipo electoral está constituido de posicionamientos de ciudadanos amorfos, con base en programas genéricos y vagos. La voluntad colectiva de la cual habla Gramsci, por el contrario, está formada por una sociedad de elementos productivos calificados en la cual el voto tiene otro sentido.[16] Y en esa lucha caben los movimientos, las agrupaciones ideológicas y los partidos (no las formaciones burocráticas típicas sino las organizaciones políticas de ciudadanos y trabajadores) sino los partidos progresistas en su sentido histórico, en tanto esfuerzo organizado y programático suscitador y organizador de la lucha por la voluntad colectiva y de la reforma intelectual y moral.

¿Hay ya en curso una voluntad colectiva alternativa en los procesos sociales progresistas de los Estados integrales latinoamericanos? Quizá la respuesta a esta pregunta sea no, todavía no. Por distintas razones no se aprecia en los grupos dirigentes de los nuevos gobiernos una política encaminada a generar esa voluntad, ni en las fuerzas políticas prevalecientes. Y en las sociedades civiles de la región existe más una atadura al pasado que la cristalización de un proyecto de voluntad colectiva alternativo. Podemos decir que el marco de referencia social del consenso está aún en el pasado y está

[14] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 12, §1, Tomo 4.
[15] *Ibid*., Cuaderno 13, §21, Tomo 5.
[16] *Ibid*., Cuaderno 1, §100, Tomo 1.





trabado: en Brasil sigue siendo la constitución de 1988, en Uruguay el acuerdo político de salida de la dictadura de 1996, en Venezuela se aprobó su constitución en 1999 y no hay todavía un consenso amplio para el proyecto de socialismo bolivariano (lo cual se puede apreciar en las dificultades que ha tenido la transformación de las comunas y del consejo comunitario en órgano de poder autónomo), en Bolivia el consenso de la constitución de febrero de 2009 está siendo cuestionado por las comunidades originarias y por las clases populares de las ciudades el gobierno del Estado plurinacional y en Ecuador, a pesar de la constitución de 2008, el gobierno anda por un lado y la CONAIE por otro. La voluntad colectiva, apuntada por Gramsci, requiere una unidad orgánica de intereses y proyectos entre sociedad civil y sociedad política,[17] lo que en lo concreto de las luchas sociales latinoamericanas se expresa como un proyecto que resulta de la conjunción entre movimientos sociales y propuestas programáticas y, en términos de la lucha de posiciones, en una serie de procesos y reformas multifacéticas orgánicas de crítica anticapitalista en curso en distintos ámbitos de la sociedad civil y la sociedad política.

## II. La ausencia de nuevas estructuras hegemónicas

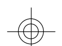
Con Gramsci partimos de la noción de Estado en lo íntegro, o de Estado integral, lo cual quizá en otro lenguaje se pueda denominar sociedad integral (que incluye al poder político), en la cual el Estado es igual a la cristalización de un proyecto histórico social y productivo determinado que vincula orgánicamente a la sociedad política y la sociedad civil como resultado de un prolongado y complejo proceso histórico.[18] Gramsci argumenta que el corazón del Estado es un sistema hegemónico (o estructura hegemónica o aparato hegemónico) que expresa de manera más amplia el resultado acumulativo y orientado a la hegemonía de diversos grados de relaciones de fuerzas[19] (de hecho el Estado puede entenderse también como la conjunción lograda de esos diversos grados de relaciones de fuerzas). El bloque histórico se expresa en esa conjunción. Y el bloque de poder imperante en el Estado es la expresión del sistema

[17] *Ibid.,* Cuaderno 13, §7, Tomo 5.
[18] *Ibid.,* Cuaderno 10, §61, Tomo 4.
[19] Dice Gramsci: ñ... el análisis de los diversos grados de relación de las fuerzas no puede culminar más que en la esfera de la hegemonía y de las relaciones ético políticasò. *Ibid.,* Cuaderno 13, §18, Tomo 5.

hegemónico en las relaciones de fuerza política y de partido. Gramsci alude a diversas fuerzas en relación, articuladas con relaciones de fuerzas internacionales (con agrupaciones de Estados en sistemas hegemónicos que generan mayor o menor independencia y soberanía).[20]

Así, habría que preguntarse si la situación o las situaciones actuales de las sociedades de América del sur son ya la condensación de una nueva y original articulación Estado y sociedad que condensa un Estado integral posneoliberal y de transición anticapitalista, en el cual la sociedad y el Estado se asuman como la concreción histórica y política ñorgánicaò de los diversos grados de relaciones de fuerzas sintetizadas en un determinado proyecto histórico alternativo (en un proyecto de transición anticapitalista) que tiene, como reitera Gramsci, distintos grados en las relaciones sociales: 1) objetivas sociales; 2) de fuerza política y de partido (sistemas hegemónicos en el interior del Estado) y, 3) de fuerza político militar (relaciones políticas inmediatas).[21] Así la interrogante es ¿qué tanto los tres grados existen y están articulados ya en la actual situación de las sociedades sudamericanas con sociedades civiles organizadas y conscientes y con gobiernos progresistas? Quizá el análisis (el conjunto de cánones prácticos de investigación y de observaciones particulares sobre la realidad efectiva de las sociedades latinoamericanas) deba proceder en sentido inverso a la enumeración teórica: para ello habrá que partir de las relaciones político militares inmediatas para indagar sobre los sistemas hegemónicos como búsqueda central y luego relacionar a éstos con las relaciones políticas y sociales generales, ello porque metodológicamente se trata de cánones prácticos de investigación y de observación particulares de la realidad efectiva y no de presuposiciones ideológicas.[22] ¿Hay nuevos sistemas hegemónicos en los Estados reformados de América del sur? Parece que más bien lo que ha sucedido es que entraron en crisis los viejos sistemas hegemónicos y en ese proceso se ha abierto paso un equilibrio catastrófico y de ahí las distintas formas de cesarismo que prevalecen en la región, con personajes más o menos heroicos (Lula, Evo, Chávez, Lugo, Mujica, Ollanta, Kirschner, etc.). Pero cesarismo no quiere decir nuevos sistemas hegemónicos, sino una dificultad para crearlos.[23] En la

[20] *Ibid*., Cuaderno 13, §2 y §17, Tomo 5.
[21] *Ibid*., Cuaderno 13, §17, Tomo 5.
[22] *Ibid*., Cuaderno 13, §2, Tomo 5.
[23] *Ibid*., Cuaderno 13, §27, Tomo 5.

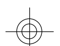
sociedad civil hay hegemonía capitalista sin embargo, incluso reafirmada y recuperada por la prosperidad económica y hay hegemonía política evidente de las nuevas fuerzas, pero lo que no existe, sin embargo, es una hegemonía civil histórica nueva.

El Estado en América Latina no puede, por lo mismo, entenderse de forma ideológica *a priori* como algo ya construido, que se puede sustituir de un momento a otro, excepto en su sentido filosófico general, pero en tanto análisis político concreto el Estado en proceso de cambio que nos ocupa de los países latinoamericanos ¿es ya expresión concreta de diversas relaciones de fuerza específicas en las que prevalece la hegemonía popular anticapitalista? ¿Y eso quiere decir que en esos Estados ya la burguesía no es hegemónica? ¿Es que las relaciones sociales predominantes ya no son capitalistas? Es decir, caben las preguntas: ¿Las relaciones de fuerza políticas y de partido son la expresión y se están contraponiendo o articulándose con las relaciones de fuerzas objetivas?

¿A qué fenómeno sociopolítico nos estamos refiriendo? Para la lucha social radical lo esencial con respecto al Estado son las cuestiones de la Gran Política, es decir aquellas vinculadas a la fundación de nuevos Estados (o reorganización fuerte de los mismos) y a la destrucción (o modificación de peso) de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. Sin embargo, para interiorizarse sobre el funcionamiento y consistencia de los sistemas hegemónicos imperantes en los procesos de ruptura y refundación de los gobiernos sudamericanos no deja de ser importante también el análisis de la pequeña política al interior del Estado que da luz sobre las luchas de preeminencia entre las diversas facciones de una misma clase política, pero eso es parte de otros estudios.[24] Es decir nuestra reflexión se ve obligada a preguntarse por el sentido del proceso y por los aspectos programáticos y políticos de las transformaciones.

La problemática se hace más compleja pues el Estado que está en proceso de reconfiguración no es sólo el resultado de una voluntad colectiva, expresión del grado de unificación de determinados grupos sociales en torno a un determinado proyecto histórico social y vehículo de la hegemonía, sino que es también un actor político de suma importancia especialmente por su misión educativa, formativa y civilizatoria. La presión educativa del Estado convierte en ñlibertadò la necesidad y la coacción. Eso habla de la formación pública de

[24] Oliver, L. (2009b), *El Estado ampliado en Brasil y México*, UNAM, México.

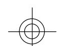



las conciencias, proceso en el cual el Estado es todo un poder y un motor privilegiado. Gramsci sostiene que los grupos sociales estructurados en la producción, conformados por la política y por las disputas ideológico-culturales, actúan también en la sociedad civil que opera sin sanciones y sin obligaciones y también ejerce una presión colectiva. Por ello la disputa de esa ñformaciónò educativa, formativa y civilizatoria es central para los movimientos de oposición radical. Y en esa ñdisputaò está la guerra de posiciones en las instituciones y en las organizaciones políticas y sociales. ¿Nos preguntamos si hay en los actuales Estados latinoamericanos una actividad educadora civilizatoria de nuevo tipo? Gramsci alude a la actividad positiva educadora del Estado, de creación de nuevo tipo de civilización no sólo de impulsor de una transformación en la estructura.[25] Plantea, que si bien el Estado opera en las fuerzas económicas y trabaja en la renovación de la estructura (este es un punto de partida evidente para él) debe ser concebido también como *educador*, tiende a crear determinado tipo de civilización y ciudadano y a evitar otros. Alude al necesario papel represivo y propone también el papel de estímulo del derecho. Sin embargo, cabe distinguir entre educación y elevación político-cultural, intelectual y moral e ideologización estatista. Al respecto no vemos en Brasil ninguna actividad cultural, educativa y civilizatoria que tienda a crear una nueva sociedad, excepto en lo que se refiere al comportamiento político democrático y abierto de los gobiernos Lula y ahora Dilma ante la sociedad y la economía. En Venezuela, por el contrario, observamos un afán de ideologizar (positiva y difusamente) a la población en una concepción más o menos cerrada (Primer congreso del PSUV), lo que quizá indica que no tiene los ingredientes suficientes para ser expresión plena de una reforma intelectual y moral. En Bolivia encontramos todavía una débil política estatal de educación política y por el contrario encontramos debates teóricos importantes sobre el proceso tanto de parte del gobierno como de organizaciones de la sociedad civil.

## III. La compleja lucha de posiciones en los Estados latinoamericanos

¿Cuál es la situación que prevalece en América Latina en términos de guerra de posiciones? Sin duda difiere a la del Estado europeo *liberal* de élites del

[25] Gramsci, A. (1999), *op. cit*., Cuaderno 8, §2, Tomo 3 y Cuaderno 13, §7, Tomo 5.

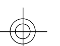



siglo XIX en el que estaba a la orden del día la noción de lucha política de movimiento, en la cual un grupo político se hace del poder por medio de un levantamiento con el apoyo de masas desorganizadas que buscan un interés inmediato. Ese antiguo Estado del viejo continente siendo ya constitucional, todavía tenía la impronta de las monarquías absolutas y el poder político estaba constituido, ante todo, como espacio de élites políticas en lucha por el control del aparato de gobierno, a lo que correspondía una sociedad fluida, no organizada, sin derechos, propia de una economía mercantil local de capitalismo incipiente con un campo atrasado y con fuerzas militares extrañas a la población. En ese contexto la lucha política era la de un grupo por quitar del poder a un grupodominante tradicional y entrar en su lugar.

Por más que los países de América Latina tengan como sustento de su reproducción económica un capitalismo periférico, cuenten con el antecedente de Estados aparentes y de sociedades civiles fragmentadas y de cultura política precaria, no se trata ya de los viejas repúblicas liberales constitucionales del siglo XIX, ni siquiera en países pequeños y de prolongado dominio previo de las oligarquías como Ecuador o Bolivia.

A principios del siglo XXI ya existe en los países de América del sur lo que Gramsci denomina Estado *democrático* liberal burocrático *de masas*,[26] en el que las organizaciones estatales (la burocracia, el parlamento, las instituciones estatales) tienen correspondencia con las perspectivas y la cultura política de las diversas asociaciones de la vida civil, comunidades, asociaciones de barrio, órganos de la opinión pública, sindicatos y partidos de masas con derechos e influencia en la política, así como con otras organizaciones político culturales de la sociedad civil. Ello implica el predominio de la actividad política de masas organizadas y su influencia preponderante en la vida social y en la vida política, incluso con avances en la participación y decisión de las grandes mayorías en algunas de las decisiones nacionales y por supuesto en el ámbito electoral. Es decir, en los países latinoamericanos toda esta red de asociaciones políticas y sociales son ya las famosas ñtrincherasò y ñfortificaciones permanentesò. El poder, como dijo Portantiero, está abierto a la actividad política de masas, a la presión de grupos de los nuevos monopolios capitalistas y tiene consigo a una burocracia que se amplía enormemente como

[26] *Ibid*., Cuaderno 13, §7, Tomo 5.

clase política.[27] Es decir en América Latina ya tenemos lo que Gramsci llamaba Estado ñintegralò, en el que la clase dirigente está obligada a vincularse orgánicamente a la nueva sociedad civil organizada (organizada en comunidades, asociaciones, movimientos, sindicatos, partidos, prensa y medios, grupos en el parlamento y grupos de intereses emanados de los procesos de acumulación de capital tanto transnacionales como nacionales y locales, legales e ilegales y donde la burocracia central se expande para procesar o manipular esos distintos intereses).

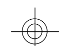
También cabe decir que en el Estado moderno latinoamericano la legitimidad del Estado se asocia a la ideología prevaleciente, cuyo peso principal es una sociedad civil (libre o manipulada, comunitaria, ciudadana, clientelar o corporativa) que sustenta determinados proyectos políticos con los que se identifica (por ello tienen aún vigencia las reflexiones de Engels, quien se percató de que en las sociedades modernas, bajo las transformaciones estatales de fines de siglo XIX, se estaba produciendo el paso en las relaciones estatales de la legitimidad de minorías a una legitimidad de mayorías conscientes y organizadas.[28] Por ello también la noción de hegemonía civil es clave para generar el apoyo orgánico de la sociedad a proyectos alternativos de transformación social y es hoy el eje de la política, de la situación y la relación de fuerzas en los Estados. La ciencia política y el arte político en América Latina se han transformado para registrar estos cambios: los conceptos centrales son hoy ya los de hegemonía civil y guerra de posiciones tanto en la sociedad civil como en los órganos políticos.[29] Las disputas en torno del Estado latinoamericano actual tienen como corazón la continuidad o la crítica a un sistema hegemónico dado y a una determinada relación de fuerzas políticas y de partido.

Este Estado moderno relativamente ñavanzadoò de América Latina tiene ya una estructura compleja asentada en la sociedad civil. Esa estructura es resistente a las crisis. La estructura de la sociedad civil está conformada con organizaciones e instituciones que permanecen fuera y dentro de la política y

[27] Portantiero (1989), ñLa múltiple transformación del Estado latinoamericanoò, en *Nueva Sociedad*, Argentina, Fundación Friedrich Ebert, núm. 104, noviembre-diciembre.

[28] Engels, F. (1985), Introducción de 1895 al texto de Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1850*, varias ediciones.

[29] Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 13, §24, Tomo 5 y Cuaderno 14, §68, Tomo 5.

que al fracaso de grupos dirigentes del Estado no sólo en Brasil y Argentina, sino también en los demás países de tamaño medio o pequeño. Ya no existen en la región los Estados caracterizados por ser aparatos de dominio exclusivo de minorías que no cuentan con legitimidad de mayorías.

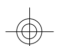
La condición de Estado moderno democrático de masas (sin que sea ejemplo de nada) impone a las sociedades de América Latina la ñguerra de posicionesò[30] que, traducido al arte político, es la noción de que el Estado moderno integral incluye una serie de trincheras, de instituciones y organizaciones que expresan el dominio económico político del grupo social que tiene la supremacía y son espacios de disputa ideológico política. Pero no todos los Estados son iguales ni tienen la misma profundidad hegemónica. Tan sólo si atendemos a la advertencia de Gramsci sobre lo que supone y abarca el que el Estado sea hegemónico: ñLa guerra de posiciones no está constituida sólo por las trincheras propiamente dichas, sino por todo el sistema organizativo e industrial del territorio que está a espaldas del ejército alineadoò. En este aspecto hay una gran diferencia entre Brasil, Argentina y el resto de los países de la región que no cuentan propiamente con dicho sistema organizativo en industrial en su territorio.

El Estado ñavanzadoò es uno en el cual la sociedad civil se ha vuelto, según Gramsci,

> una estructura muy compleja y resistente a las ñirrupcionesò catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etcétera); las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna. ... en la política durante las grandes crisis económicas; ni las tropas asaltantes, por efecto de la crisis, se organizan fulminantemente en el tiempo y en el espacio, ni mucho menos adquieren un espíritu agresivo; a su vez los asaltados no se desmoralizan ni abandonan las defensas, aunque se encuentren entre ruinas, ni pierden la confianza en su propia fuerza y en su futuro.[31]

En el frente occidental, incluyendo a las sociedades latinoamericanas actuales, la sociedad civil conservadora o progresista resiste antes y después de las crisis económicas o políticas.

[30] *Ibid.,* Cuaderno 13, §24, Tomo 5.
[31] *Ibid.,* Cuaderno 13, §24, Tomo 5.

## IV. La articulación organica entre sociedad política y sociedad civil

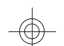
Surge la interrogante de si se ha constituido ya en Brasil, Uruguay, Paraguay, Argentina, pero también en Venezuela, Bolivia, Ecuador y Perú un nuevo bloque histórico, que es unidad orgánica de economía y política, unidad que no excluye una distinción específica de la política pero que nos habla de una relación orgánica en los procesos de transformación entre una sociedad política propositiva y una sociedad civil progresista. Y al preguntarnos por el nuevo bloque histórico hay que hurgar también en el terreno ideológico donde, como señala Marx en el Prólogo de 1859, ñlos hombres adquieren conciencia de las relaciones sociales ï y las modificanò,[32] lo cual plantea la unidad de lo distinto pero de otra manera. Es en el Estado en sentido integral o amplio donde los grupos sociales adquieren conciencia histórica de las relaciones sociales en curso, de su contradicción y de la necesidad de su transformación.

Para Gramsci ñEn la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identificanò, por ello podemos plantear que el movimiento del (neo) liberalismo en América Latina incurrió en un ñerror teórico que hizo de la distinción no algo metodológico sino orgánicoò[33] Gramsci aclara que el (neo)liberalismo (que afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación) es una reglamentación de carácter estatal, introducida y mantenida por la vía legislativa y coactiva, fue un hecho de voluntad consciente de sus propios fines. Sabemos que ya no existe en los países mencionados de América del sur una adhesión estatal al neoliberalismo, al cual se le critica como ñun programa político que cambió al personal dirigente del Estado y el programa económico del Estado mismo, o sea cambió la distribución de la renta nacionalò. Pero también es de todos sabido que existen aspectos, líneas de política, programas económico-sociales y financieros que siguen siendo todavía neoliberales, lo cual en sí no sería un problema en tanto el predominio estuviese en una política alternativa distinta, basada en la construcción nacional popular de un proyecto público de país en transición con un Estado regulador. Pero ideológica y económicamente sigue dominando el culto mayoritario al mercado capitalista como vía principal

[32] Marx, K. (1859), *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, varias ediciones.

[33] Gramsci, A. (1999), op. cit., Cuaderno 13, §18, Tomo 5.





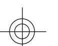
para atender y resolver las necesidades sociales, lo cual nos advierte de que los cambios políticos y económicos no han sido acompañados de cambios culturales.

## V. Las relaciones de fuerzas

Como es sabido, Gramsci alude a la importancia de distinguir y analizar los distintos grados o momentos de las relaciones de fuerzas.[34] Las fuerzas sociales se asientan en la realidad objetiva económico social de cada país; según el grado y características del desarrollo capitalista y sus contradicciones, se conforman las relaciones sociales estructurales, de producción, circulación y servicios y se constituyen ñsocialmenteò los grandes agrupamientos sociales, las fuerzas sociales de cada sociedad, cada una de las cuales tiene una función económica y participa económicamente en la reproducción de la acumulación de capital y la expansión del mercado. Esta situación y relación es una realidad estructural inobjetable, y en realidad es a partir de ahí que surgen intereses divergentes y contradicciones estructurales entre las fuerzas (que por supuesto no son los únicos que se generan en el desarrollo social en su conjunto). De hecho, los desacuerdos analíticos no giran en torno a la existencia de esta realidad estructural y a la conformación de las fuerzas económico sociales y de las relaciones entre ellas, sino a lo que se extrae como derivación política, cultural o moral de las mismas. Pero antes de considerar los grados político ideológicos de las relaciones de fuerza, conviene resaltar la importancia del estudio de las características y el grado de desarrollo del capitalismo en un país, a partir de ahí las fuerzas sociales que existen en la economía, lo cual permite saber ñsi en la sociedad existen las condiciones necesarias y suficientes para su transformaciónò.[35] Por ejemplo es evidente que el problema que se le presentó a Gramsci fue dilucidar qué tanto en el norte de Italia, en su época, el capitalismo industrial se había expandido y establecer si dominaba a tal grado que el conjunto de las ciudades y el campo eran ya capitalistas (esto antes del fordismo inclusive), en tanto en el centro sur, en las ciudades y el campo meridionales lo que dominaba era el mercantilismo y las haciendas oligárquicas tradicionales. El saber esto le permitió plantear que había un

[34] *Ibid*., Cuaderno 13, §17, Tomo 5.
[35] *Ibid*., Cuaderno 13, §1, Tomo 5.





piso firme para construir política y culturalmente una alternativa al capitalismo pero para ello se presentaban problemas profundo de carácter ideológico políticos que obstaculizaban la necesidad de una gran alianza de los obreros norteños con los campesinos del centro sur para crear una voluntad colectiva nueva y sostenerla. Es en torno de dicha problemática que se asienta la mayor parte de la reflexión de la cárcel de Gramsci.

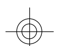
En nuestra región y en nuestro tiempo, la crisis orgánica del Estado en América Latina es también la crisis de una estructura dependiente, periférica basada hoy día en un patrón de acumulación que gira en torno del capital financiero transnacional, la maquila y la agrominería de exportación y de los esfuerzos incesantes y perseverantes de las fuerzas políticas que buscan la conservación y defensa de esa estructura. Y como dice Gramsci, dichos esfuerzos forman el terreno de lo ocasional, pero la duración de la crisis, las contradicciones incurables y la actividad de las fuerzas antagónicas da lugar a una crítica de larga duración. Así, los problemas y contradicciones de una estructura son los de las fuerzas históricas que la sostienen y que dan lugar a la problemática del sentido, la dirección y el alcance de los cambios. Eso es lo que encontramos como motor de las luchas y movimientos sociales de América Latina y que parcialmente se recoge en las políticas y programas de los gobiernos progresistas. Sin embargo, como se puede constatar fácilmente, poco se ha analizado y discutido en los movimientos sociales sobre la situación de nuestro capitalismo latinoamericano en la época actual y los gobiernos progresistas normalmente no convocan a un estudio de esa naturaleza que podría generar una política de las grandes mayorías sociales consecuente frente al dominio del capital financiero, las inversiones en maquila, la industria extractiva y al agronegocio, el despojo de nuestros recursos naturales y poblacionales por el capitalismo transnacional, etc. Y la existencia de grandes fuerzas históricas capitalistas transnacionales que sostienen lo que se denominó la política económica del neoliberalismo, misma que, al margen de la fisonomía política de los gobiernos, se ha convertido en un *bunker* asentada en ministerios de industria, economía, comercio y banca, de donde siguen surgiendo las actuales políticas de desarrollo de los Estados, a contracorriente del sentido crítico de las luchas sociales que representan. ¿Como está la situación orgánica de las estructuras económico-sociales en nuestra región y como eso afecta las relaciones entre las fuerzas en América Latina?

El criterio de análisis de Gramsci sobre el Estado moderno nos dice que éste es un equilibrio que resulta de las fuerzas operantes en la historia de un país dado, que establecen determinada relación entre sí: de ahí la importancia de ñllegar a un justo análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo y determinar su relaciónò.[36] El análisis, tal como lo hizo Maquiavelo, debe, según Gramsci, ñconcretamente mostrar cómo deberán operar las fuerzas históricas para ser eficientesò. La política es aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas existentes y operantes. Busca aplicar la voluntad a la transformación de un nuevo equilibrio de las fuerzas, basándose, como sostiene Gramsci, en aquella fuerza que se considera y la potencia para hacerla triunfar y para ello hay que moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva.[37] ¿Hay en la realidad efectiva de los Estados progresistas de América Latina un ejercicio de la política transformadora que considere también el predominio del patrón de acumulación dependiente basado en la economía de maquila y agrominera exportadora? ¿Las fuerzas progresistas operantes tienen ya un programa de transformaciones profundas del patrón de acumulación y promueven una reforma política, intelectual y moral que propicie la creación de una nueva voluntad colectiva dirigida a una economía y una política de transición anticapitalismo mundial?

En la integralidad del Estado, las distintas fuerzas históricas se oponen o se unifican y establecen una articulación orgánica que integra la estructura y la superestructura, o los ámbitos económico-social, político-estatal eideológico y por medio de la ñcatarsisò dichas fuerzas operantes superan la realidad objetiva social para proyectarse en lo político-estatal y lo hegemónico. El problema se esclarece en la medida en que se entiende cuáles fuerzas (que expresan necesidades históricas) logran constituirse en fuerzas políticas e ideológicas unificadas y proyectarse como movimiento y como programa en la disputa por la hegemonía para plantear un proyecto político universal: ñ...el análisis de los diversos grados de relación de las fuerzas no puede culminar más que en la esfera de la hegemonía y de las relaciones ético políticasò.[38]

[36] *Ibid*., Cuaderno 13, §2 y §17, Tomo 5.
[37] *Ibid*., Cuaderno 13, §17, Tomo 5.
[38] *Ibid*., Cuaderno 13, §18, Tomo 5.





## VI. La problemática de la hegemonía

El momento político estatal supremo es el de la hegemonía, en el cual los grupos sociales mayoritarios (o con capacidad de asimilar al conjunto de la sociedad, por medios moleculares o programáticos) procesan su despliegue político universal en las relaciones con los otros grupos y con el conjunto social. Es la fase en la cual, según Gramsci, se destaca ñla relación de las fuerzas políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los diversos grupos socialesò.[39] Este momento de la relación de las fuerzas alcanza la fase más estrictamente política. Gramsci comenta:

> Una ideología se impone y se difunde en la sociedad dominando determinando, además de la unida de fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no en el plano corporativo sino en un plano ñuniversalò, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados.[40]



Aquí Gramsci recupera la noción del Estado como entidad de poder en el que prevalece la unificación de grupos sociales otrora subalternos y se produce en función de plantear su influencia en lo universal, a la vez que esta universalidad tiene un núcleo central que es el interés histórico propio de un grupo social y expresión de una relación de fuerzas sociopolíticas en la cual:

> El Estado es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del grupo mismo, pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías ñnacionalesò.[41]

¿De cuál grupo social son concebidos los Estados progresistas latinoamericanos como organismos? Quizá la mejor respuesta es la de una ausencia de determinaciones claras y en realidad todavía los proyectos políticos actuales se mueven en el marco de las condiciones favorables para la expansión de las relaciones sociales del capital. De ahí que prevalezcan las políticas de

[39] *Ibid*., Cuaderno 13, §17, Tomo 5.
[40] *Idem*.
[41] *Idem*.





asociación público privado, entre el capitalismo de Estado y el capitalismo privado, sin subordinación del segundo al primero. El nuevo Estado latinoamericano se asume tan sólo como regulador y no como conductor en interés de un proyecto alternativo de transición anticapitalista. El grupo social popular de los trabajadores (de la grande y pequeña industria, del comercio y los servicios urbanos, del campo) no tiene todavía al Estado progresista actual como su organismo que busque crear las condiciones para su expansión presentados como expansión universal. No hay aún, en ese sentido, una política de disputa por la hegemonía y esta sigue siendo la expresión orgánica del empresariado capitalista nacional-transnacional en proceso de expansión.

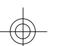
## VII. El peso y papel de las burocracias

Para considera aspectos novedosos de la problemática burocrática dentro de los gobiernos progresistas actuales de América del sur conviene recuperar la perspectiva de Gramsci sobre el peso y el papel histórico político de este sector administrativo organizativo social. Gramsci considera importante estudiar ñno sólo los elementos militares y burocráticos en acción, sino los estratos sociales en los que, en los conjuntos estatales dados, la burocracia es tradicionalmente reclutada.[42] En esos casos puede darse el caso de que ñes el ejército, o sea el Estado Mayor y la oficialidad, quien determina la nueva situación y la dominaò. Pero se ñcubreò al ejército para que no aparezca como dominante, con el fin de impedir que en el ejército se reproduzca el desacuerdo del país y con ello desaparezca el poder determinante del Estado Mayor por la disgregación del instrumento militar.

Hay en América Latina todavía una relación inadecuada entre la burocracia y las clases trabajadoras urbanas y los campesinos populares, pero no se trata sólo de un problema programático y de dirección política. Sin que también se trata de un problema ñsocioculturalò. Por ello tiene vigencia el planteamiento de Gramsci de que es necesario conocer la ñinfluencia y peso del estrato social en el que el elemento técnico militar (en especial los oficiales subalternos) tiene especialmente su origenò. Hay tradición de mando político y no económico de grupos sociales contrarios a los campesinos y contrarios a los grupos de trabajadores urbanos.

[42] *Ibid*., Cuaderno 13, §36, Tomo 5.





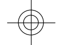
¿Cuál es el papel actual de las burocracias de los países de América Latina en la confrontación de fuerzas en la crisis orgánica del Estado latinoamericano? ¿Qué pasa cuando todavía no se ha solucionado realmente una crisis de dirección en la sociedad y hay inercias de una oposición entre representantes y representados? Gramsci nos plantea que en situaciones como esas se presenta la tendencia al reforzamiento de ñla posición relativa del poder de la burocracia (civil y militar), de la alta finanza, de la Iglesia y en general de todos los organismos relativamente independientes de las fluctuaciones de la opinión públicaò. Ante ese dominio burocrático el elemento crítico y la lucha social tienen como alternativa la lucha por darle espacio a las tendencias reales:

> la ñorganicidadò no puede ser más que [...] una continua adecuación de la organización al movimiento real, un contemporizar los impulsos de abajo con el mando de arriba, una inserción continua de los elementos que brotan de lo profundo de la masa en el marco sólido del aparato de dirección que asegura la continuidad y la acumulación regular de las experiencias: aquél es ñorgánicoò porque toma en cuenta el movimiento, que es el modo orgánico de revelarse de la realidad histórica y no se endurece mecánicamente en la burocracia, y al mismo tiempo toma en cuenta aquello que es relativamente estable y permanente o que por lo menos se mueve en una dirección fácil de preverse, etcétera. Este elemento de estabilidad en el Estado se encarna en el desarrollo orgánico del núcleo central del grupo dirigente tal como sucede en una escala más restringida en la vida de los partidos.[43]

En América Latina la burocracia tiene un peso dominante todavía y más aun si se considera que hay síntomas de que todavía no se ha superado realmente la crisis de hegemonía política de la clase dirigente en todos los casos donde prevalecen nuevos gobiernos y de que, de otra manera, persiste aún bajo gobiernos progresistas, matizada una crisis de autoridad o crisis del Estado. Ello se instala cuando los grupos sociales no reconocen a sus representantes y dirigentes. Eso abre el espacio para las soluciones de fuerza (al bonapartismo). ¿Cuál es la reacción de la nueva clase dirigente ante el peso de la burocracia en los gobiernos progresistas? Gramsci comenta dos soluciones de la clase dirigente ante la crisis: reagruparse bajo un sólo partido o buscar un jefe carismático.

Muestra también como en todo conglomerado humano, pero especialmente

[43] *Ibid*., Cuaderno 13, §36, Tomo 5.

en el ejército y los partidos, hay una relación determinada entre dirigentes centrales y dirigentes de base que permite la adecuada acción (política en el caso de los partidos) a nivel central y a nivel local. Una masa activa muy grande que no tenga un cuerpo central dirigente, por ejemplo, no cuenta con las proporciones adecuadas y da lugar al peso superior de la burocracia. Pero la situación de las clases populares ñvaría según el nivel de cultura, de independencia mental, de espíritu de iniciativa y de sentido de la responsabilidad y de la disciplina de sus miembros más atrasados y periféricosò.

Los partidos ñtienen la misión de elaborar dirigentes capaces, son la función de masa que selecciona, desarrolla, multiplica los dirigentes necesarios para que un grupo social definido (que es una cantidad ñfijaò, en cuanto se puede establecer cuántos son los componentes de cada grupo social) se articule y se convierta de caos tumultuoso en ejército político orgánicamente predispuestoò. Así un movimiento

> o tendencia de opiniones se vuelve partido, o sea fuerza política eficiente desde el punto de vista del ejercicio del poder gubernativo; en la medida, precisamente, en que posee (ha elaborado en su interior) dirigentes de diverso grado y en la medida en que estos dirigentes han adquirido determinadas capacidades.

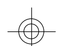
Consolidar política y culturalmente un organismo político de dirección, unas proporciones definidas en la relación dirigentes-masas en los procesos políticos latinoamericanos bajo gobiernos progresistas es, junto al problema programático de transición, el verdadero antídoto ante el poder de las burocracias.

## VIII. El cesarismo ante las fuerzas en movimiento

Sin duda alguna habría que preguntarse si el novedoso papel político actual de líderes populares o intelectuales de prestigio, diferentes a las personalidades de gobierno formados por clases políticas estables, entra en la categoría de cesarismo. Lula, Lugo, Evo, Ollanta, Chávez, Correa, etc. Dilucidar si estamos ante un fenómeno de cesarismo, categoría trabajada teóricamente por Gramsci, tiene importancia actual para entender mejor la situación de varios países de América Latina.

En primer lugar habría que decir, con base en Gramsci, que el cesarismo





expresa una situación de equilibrio catastrófico, es decir de *impasse* entre las fuerzas histórico políticas de una determinada sociedad y es una solución arbitral confiada normalmente (pero no de manera exclusiva) a una personalidad de alto prestigio. Es sin embargo, progresista cuando hace triunfar a una fuerza avanzada, con limitaciones y compromisos. Además es posible una solución cesarista también con personalidades relativamente normales pero que plantean una solución a la tensión de fuerzas con similar capacidad e influencia en la sociedad, en el juego parlamentario y de instituciones organizadas de la sociedad.

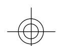
Por lo anterior nos preguntamos si hay un cesarismo actual en América Latina producto del equilibrio catastrófico que se ha hecho evidente en la primera década del siglo. Para ampliar la perspectiva de este fenómeno podríamos decir que el empate catastrófico puede no estar dado por la confrontación entre dos fuerzas con similar grado de desarrollo político ideológico en tanto influencia en la sociedad, sino que puede tratarse del contraste entre una nueva fuerza progresista y las tendencias inerciales del rezago que benefician a las fuerzas conservadoras: opciones de despliegue de una formación social que por el atraso permite la subsistencia y la persistencia de fuerzas conservadoras regresivas:

> En el mundo moderno el equilibrio de perspectivas catastróficas se produce entre fuerzas cuyo contraste es irremediable históricamente e incluso se profundiza especialmente con el advenimiento de formas cesáreas. Sin embargo el cesarismo tiene también en el mundo moderno cierto margen, más o menos grande, según los países y su peso relativo en la estructura mundial, porque una forma social tiene ñsiempreò posibilidades marginales de ulterior desarrollo y ordenamiento organizativo y especialmente puede contar con la debilidad relativa de la fuerza progresista antagónica, por la naturaleza y el modo de vida peculiar de ésta, debilidad que hay que mantener: por eso se ha dicho que el cesarismo moderno más que militar es policiaco.[44]

Nos preguntamos entonces, ¿esa podría ser la situación actual de los procesos políticos de América del sur, caracterizados todos por un equilibrio catastrófico de fuerzas? ¿Se ha abierto paso al fenómeno de cesarismo de Estado, y en ese sentido se trata de una ilusión de las potencialidades de cambios, es decir, no se

[44] *Ibid*., Cuaderno 13, §27, Tomo 5.





ha encontrado aun la vía para destrabar ese equilibrio, y las sociedades de Sudamérica están confiando en el cesarismo y no en construir una fuerza progresista operante plenamente desarrollada?

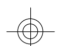
El futuro de la dinámica actual de transformación parece ser el fortalecer lo que aún es débil en las experiencias de los ocho países mencionados: la constitución y el desarrollo de fuerzas o movimientos sociales y político-culturales que empujen los actuales procesos, destraben las relaciones de fuerza y propongan una alternativa al Estado de transición basado en sociedades reformadas con nuevos proyectos alternativos.

Para trascender el problema del cesarismo parece necesario plantear la cuestión problemática que se está presentando para los movimientos sociales y los propios gobiernos progresistas de constituirse en proyecto político de partido. Constituir una fuerza política orgánica en el sentido estatal integral, o una coalición histórico-política entre fuerzas políticas populares, que integre incluso al movimiento social, tiene importancia decisiva cuando, como comenta Gramsci, se trata de que su particular actividad tenga un peso en la determinación de la historia de un país. O más ampliamente, en el haber contribuido a crear un acontecimiento y también en el haber impedido que otros acontecimientos se realizasen. Los dirigentes actuales de los procesos político-culturales abiertos en América Latina han dado el primer paso en transformar la resistencia al neoliberalismo en gobiernos y en nuevos marcos políticos y económicos abiertos a las necesidades históricas internas, permitiendo que se expresen e incidan en los asuntos del Estado a fuerzas populares y a grupos económicos internos. Es necesario un segundo paso: transformar esas fuerzas coyunturales de partido (en un sentido amplio del término) en fuerzas históricas hegemónicas.

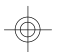
## Bibliografía


- Cronologías anuales del Observatorio Social de América Latina, CLACSO, 2005-2011.
- Bagú, Sergio (1982), ñProletariado y puebloò, en *Convergencia*, núm. 7-8, Centro de Estudios Socialistas Eugenio González, México.
- ï ï ï (1988), ñValor interpretativo de la obra de Márx y Engels aplicable a la realidad de América Latinaò, en *Dialéctica*, año XIII, vol. 19, BUAP, Puebla, julio, pp. 41-60.



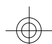



- Engels, Federico (1850), Introducción de 1895 al texto de Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1850*, varias ediciones.
- Gramsci, Antonio (1999), *Cuadernos de la cárcel*, Tomos 1-6, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México.
- Hirsch (2002), *El Estado nacional de competencia*, Uam-Iztapalapa, México.
- Marx, K. (1859), Prólogo a la *Contribución a la crítica a la economía política*, varias ediciones.
- Mészáros, István (2008), *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI*, CLACSO, Buenos Aires.
- Oliver, Lucio (2005), ñLas clases sociales de América Latinaò, en Turner, Jorge y Guadalupe Acevedo (coords.), *Sergio Bagú. Un clásico de la teoría social latinoamericana*, ed. Plaza y Valdéz, México.
- Oliver Lucio y Teresa Castro (2005b), *Poder y política en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Oliver, Lucio y Nayar López Castellanos (2009), *América Latina en la encrucijada*, ed. Plaza y Valdés, México.
- Oliver, Lucio (2009b), *El Estado ampliado en Brasil y México*, UNAM, México.
- Portantiero, Juan Carlos (1989), ñLa múltiple transformación del Estado latinoamericanoò, en *Nueva Sociedad*, núm. 104, Fundación Friedrich Ebert, Argentina, noviembre-diciembre.

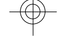








260 BLANCA





# GRAMSCI EN AMÉRICA LATINA

**Elvira Concheiro Bórquez** [1]

## I. El ñgramscianismoò latinoamericano

Qué destino y trayectoria ha tenido el pensamiento de Gramsci en tierras latinoamericanas es, en realidad, una investigación por hacerse. Sin embargo, de algo se parte; hay ya varios estudios que han tratado el tema y han contribuido con importantes elementos para esa tarea.

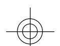
En un somero recuento de los varios autores ïtodos estudiosos de la obra de Gramsciï que han escrito sobre la presencia del marxista italiano en América Latina, hay que comenzar por mencionar a José Aricó y a Juan Carlos Portantiero,[2] conocidos exponentes del importante proyecto *Pasado y presente* que se inició en Argentina y continuó en México. Ambos fueron formados bajo la influencia de Héctor P. Agosti que fue, a su vez, el introductor ïa mediados del siglo pasadoï de Gramsci en Argentina y gracias a quien, como señala Nestor Kohan, en estas tierras se conoció la obra del marxista italiano antes que en Inglaterra, Francia, Alemania o EEUU.[3]

Entre los que destacan hasta hoy por sus contribuciones en el estudio de la influencia de Gramsci en sus respectivos países, tenemos en Brasil a Carlos

[1] Investigadora Titular del CEIICH, UNAM.

[2] Aricó, José (2005), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Ed. Siglo XXI, Argentina; Portantiero, Juan Carlos (1977), *Los usos de Gramsci*, Ed. Cuadernos Pasado y Presente núm. 53, México, pp. 1-84 y, después, (1991, septiembre-octubre) el artículo ñGramsci en clave latinoamericanaò, publicado en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 115, pp. 152-157.

[3] ñAgosti es ïescribe Nestor Kohanï el introductor de Antonio Gramsci [1891-1937] en Argentina y América Latina. Su difusión es pionera en todo el mundo. Gracias a Agosti, el pensamiento de Gramsci es conocido antes en Argentina que en Inglaterra, Francia, Alemania o EEUU. Edita las cartas del italiano en 1950 y los *Cuadernos de la Cárcel* entre 1958 y 1962ò, en: Néstor Kohan (2004, julio, 4) ñHéctor Agosti, Introductor de Gramsci en América Latinaò, *Le Monde Diplomatique,* París.

Nelson Coutinho, y a Osvaldo Fernández, en Chile. El primero, además de la influencia que tuvo Lukács en su formación, ha sido el traductor de buena parte de la obra de Gramsci en Brasil. El segundo, estudioso también de la obra de Mariátegui, ha hecho relevantes análisis conjuntos de la obra de éste y de Gramsci.[4]

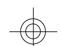
Hay que recordar, también, el esfuerzo realizado por Antonio Santucci, que en 1999 editó en Roma el libro *Gramsci in Europa e in America.* Más recientemente, hay que mencionar en especial a nuestro entrañable amigo Jaime Massardo, quien ha realizado valiosos y minuciosos trabajos, de los cuales tres tratan en particular nuestro tema: uno sobre la recepción en general de Gramsci en América Latina, otro específicamente sobre la influencia de Gramsci en Chile y un último en el que hace un estudio comparativo sobre el significado del pensamiento de Gramsci y el del Che Guevara.[5] Además, podemos mencionar los trabajos de Nestor Kohan, Antonino Infranca, de Raúl Burgos, de Daniel Campione, Razvan Víctor Pantelimón; el libro coordinado por Hugo Calello y Susana Neuhaus,[6] entre varios otros, que han contribuido al estudio de la recepción del marxista sardo en nuestra América.

Una parte considerable de estos estudios se centran en el itinerario que han tenido las obras de Gramsci en esta región; dan cuenta de las primeras

[4] Carlos Nelson Coutinho tradujo a mediados de la década de los sesenta *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (publicado con el título de *Concepção dialética da historia*, Concepção Brasileira, 1966), y en 1968 *Los intelectuales y la organización de la cultura* y *literatura y vida nacional* (también por Civilização Brasileira), coordinó la publicación de *Gramsci e a America latina*, editado por Paz e Terra, Río de Janeiro, 1988; entre sus varios trabajos sobre Gramsci, publicó aquí en México su artículo (1986, abril-junio), ñGramsci en Brasilò, en *Cuadernos Políticos*, México, Ed. Era, núm. 46; ideas que luego desarrolló en su escrito ñBrasil y Gramsci: variadas lecturas de un pensamientoò, en (1991, septiembre-octubre), *Nueva Sociedad*, Caracas núm. 115. Por su parte, Osvaldo Fernández ha escrito, entre otros, (1987), ñTres lecturas de Gramsci en América Latinaò, en *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, con prólogo de Enzo Santarelli, Roma, Claudio Salemi; (1991, septiembre-octubre), ñGramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxiaò, en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm.115; y (1996), ñLecturas de Gramsci en América Latinaò, en *Encuentro XXI*, Santiago de Chile, núm. 5, año 2, pp. 14-29.

[5] Santucci, Antonio (1999), *Gramsci in Europa e in America*, Ed. Laterza, Roma-Bari. Massardo, Jaime (1999, marzo) ñLa recepción de Gramsci en América Latina: cuestiones de orden teórico y metodológicoò, en *Internacional Gramsci Society Newsletter*, núm. 9.

[6] *Cfr.* de Raúl Burgos, entre otros de sus escritos, el libro (2004), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Siglo XXI, Buenos Aires; Kohan, Nestor (2003), ñGramsci y Marx. Hegemonía y poder en la teoría marxistaò, Buenos Aires; Infranca, Antonino (2009, septiembre), ñLos usos de Gramsci en América Latinaò, en Herramienta Web 2, ISSN 1852-4729; Pantelimón, Razvan Víctor (2010), ñLa filosofía de Antonio Gramsci como fuente ideológica del nuevo socialismo latinoamericanoò, en Scienzia & Politica, núm.43.

traducciones y ediciones de sus obras, los primeros autores en utilizar el pensamiento gramsciano para analizar nuestras realidades y su influencia en los procesos políticos y, específicamente, en algunos de aquellos fenómenos peculiares que han podido ser estudiados en Latinoamérica con el bagaje conceptual que proporciona la obra gramsciana.

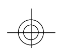
En este rápido recuento estamos dejando de lado, por el momento, las aplicaciones creativas del pensamiento o las categorías de Gramsci en autores latinoamericanos, los muchos que han pensado nuestras realidades con el apoyo de Gramsci. Hasta aquí hablamos, por tanto, sólo de quienes, siguiendo lo iniciado por Aricó, han revisado cómo, cuándo y por qué Gramsci ha estado presente en América Latina.

Varios de estos escritos son bastante conocidos y ampliamente referidos, así que baste señalar que, en síntesis, estos autores coinciden en que, tras muy escasas influencias primeras ï como la de Mariáteguiï , propiamente el *momento* como tal de recepción de Gramsci en América Latina es aquel que ï bajo la influencia de la Revolución Cubana y de diversos acontecimientos que trastocaron a la región en los años sesenta, entre ellos particularmente la movilización estudiantil mundialï reclama la crítica a una visión dominante del marxismo (mejor conocida como *marxismo-leninismo*) y de la crítica a una política desgastada o inoperante de las organizaciones de izquierda, particularmente de los partidos comunistas de América Latina. Esto determinará la *forma y el propósito político* con el que se difunde la obra de Antonio Gramsci.

Se trata, por tanto, de un *uso* del revolucionario italiano motivado por el arduo combate que se propuso arrancar la camisa de fuerza a la que había sido sometido el pensamiento marxista, abrevando de la diversidad de contribuciones de muchos marxistas críticos ï silenciados o ignorados en esa construcción dogmáticaï , para abrir paso a nuevas visiones políticas, a nuevas estrategias de lucha y a las diversas expresiones de los movimientos de aquellos años.

Aricó advirtió algunos de los errores y excesos políticos en los que incurrió, en el curso de esa búsqueda, aquella generación de jóvenes marxistas, en particularde quienes desde *Pasado y presente* introdujeron a Gramsci en Argentina, al trasladar mecánicamente aspectos de la Revolución Cubana, que a estas alturas habrá que repensar de nueva cuenta. Pero es importante dejar señalado que ï bajo el éxito y los mitos construidos sobre el proceso y los





líderes de la isla caribeñaï lejos de ser un fenómeno exclusivamente argentino, tuvo sus muy parecidas versiones en muchos países latinoamericanos y alcanzó relevancia en algunos de ellos, tales como Uruguay, Perú, Colombia o Venezuela.

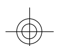
Ahora bien, aunque no estaba en el propósito ni la concepción de los primeros grupos de gramscianos latinoamericanos, lo cierto es que en el curso mismo de las desavenencias políticas que se desarrollaron paralelamente a este intento de renovación del discurso marxista, se construye ï sobre todo en el ámbito académicoï una visión del pensamiento de Gramsci que pretende ignorar o negar la adscripción política del fundador del Partido Comunista Italiano y que por tanto, entre otras cosas, lo contrapone a Lenin.

En realidad, esa contraposición ï bastante forzada, por decir lo menos, si nos atenemos a los escritos de Gramsciï , se desprende de un equívoco mayor. Para entenderlo hay que adentrarnos en esa otra historia, bastante tortuosa, del proceso de lucha que tras la muerte de Lenin se desató en el seno de la dirigencia bolchevique, en el cual se recurrió a la utilización y mitificación de la figura del líder revolucionario muerto, como medio para adquirir la legitimidad y fuerza ideológica necesarias para el nuevo poder en la Rusia soviética. Es de ese complejo proceso, político e ideológico, que nace el *leninismo*, sistema cerrado y dogmatizante en el que se convirtió uno de los aportes más dinámicos y enriquecedores del marxismo.

Lo paradójico de esta historia es que, cuando comienza el proceso de desestalinización del pensamiento marxista, algunos exponentes de esta corriente asumirán que ese *leninismo* corresponde efectivamente a lo elaborado por Lenin. Es esto lo que explica que entre algunos de aquellos que buscaban la renovación y el rescate del pensamiento de Marx, surgiera la idea de que el aporte de Rosa Luxemburg, Karl Korsch, o Antonio Gramsci ï entre otros marxistas silenciados por el estalinismoï , estaba en contraposición con Lenin.

No hay duda de que existen discordancias y diferencias en el pensamiento de algunos de estos marxistas que, inmersos en intensos combates políticos, desarrollaron algunas duras polémicas. Sin embargo, hay que rescatar que, justamente, lo más relevante de todos ellos es que podemos adscribirlos a una misma corriente revolucionaria, que dentro del movimiento político de los marxistas de aquellos tiempos dio origen al comunismo del siglo XX.

Por tanto, lo que explica esa forzada versión del aporte del marxista italiano (podemos recordar, por ejemplo, a Oscar del Barco), es que en realidad se

trata de un combate al estalinismo que, sólo por la fuerza ideológica que, pese a todo, mantenía la propuesta de Stalin, hizo víctima a Lenin.

Una segunda cuestión que es importante señalar es que esa revisión hecha en algunos países latinoamericanos nos recuerda una tarea pendiente a los marxistas mexicanos: el prácticamente inexistente análisis de la forma en que Gramsci ha estado presente en la lucha política y el pensamiento marxista en México. Es necesario, incluso urgente, impulsar ese tipo de estudios, tal y como lo han hecho para Argentina, Chile, o Brasil, algunos de los autores mencionados.

Ciertamente, entre los pocos estudios existentes, hay que rescatar un breve artículo de Arnaldo Córdova en el que, de forma muy general, aborda la influencia del marxista italiano en la izquierda mexicana.[7] Sin embargo, tanto por su brevedad como por su alcance, este trabajo deja sólo algunas pistas a seguir.

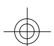



Paradójicamente, México es uno de los países latinoamericanos en el que se ha publicado de manera más amplia la obra de Antonio Gramsci; el primero y único en que se traduce y publica íntegramente la versión *crítica* que preparó Valentino Gerratana[8] de los *Cuadernos de la Cárcel* (a partir de 1999 se comenzó a publicar en Brasil una versión *temática* bajo la coordinación de Carlos Nelson Coutinho, uno de los primeros traductores de la obra de Gramsci en su país y autor, entre otros escritos, de *Introducción a Gramsci)*, pero en el que ï pese a los valiosos esfuerzos de estudiosos como Dora Kanoussi, en la Benemérita Universidad Autónoma de Pueblaï la influencia de Gramsci parece difusa y, me atrevo a decir, bastante débil.

> En efecto ï escribe Antonino Infrancaï, la fortuna de Gramsci en México fue determinada por las traducciones argentinas y, en un primer momento, limitada a los ambientes académicos y universitarios, donde se instaló la inmigración argentina y sobre todo el grupo de *Pasado y presente*. Pero en México la situación política era profundamente diferente a los otros países latinoamericanos, porque había habido una revolución, la primera revolución del siglo XX, seis años antes de la rusa, una revolución que ha quedado como un punto de división en la

[7] *Cfr.* Córdova, Arnaldo (1991, septiembre-octubre), ñGramsci y la izquierda mexicanaò, en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 115.

[8] Esta edición salió a la luz en Italia en el año de 1975 bajo el sello de Einaudi Editore; en México fue publicada por Ediciones Era y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a partir del año de 1981.



> historia del país y que, aun cuando se haya transformado en una revolución pasiva o desde arriba, representa siempre un motivo de reflexión que puede ser manejado con las categorías gramscianas. También, sólo por esta razón, los estudiosos mexicanos de Gramsci se consideran más aventajados respecto de los otros estudiosos latinoamericanos, porque su realidad social es la más acorde a un análisis gramsciano. Pero también es verdad que la difusión esencialmente académica del pensamiento gramsciano ha limitado, si no incluso obstaculizado, su penetración en la vida política cotidiana.[9]

En varios aspectos resulta un tanto apresurado el juicio de este autor sobre la ñfortunaò de Gramsci en México. Habría que señalar, primero, que la presencia en ámbitos académicos del pensamiento del comunista italiano, ciertamente fue importante, pero más amplia y diversa que la señalada por este autor. Además de rescatar ïpor poner un ejemploï el aporte de Carlos Pereyra, sería bueno recordar la experiencia del curso dedicado en especial a estudiar a Gramsci que, bajo la influencia, entre otros, de René Zavaleta, Atilio Borón y Agustín Cueva, se estableció en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en la formación teórica básica de la carrera de Sociología*. Sin duda, se trató de una experiencia poco común, al menos en América Latina, que contribuyó a una difusión más amplia del autor de los *Cuadernos de la Cárcel.*



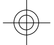
Pero lo más relevante es que Infranca ignora la incidencia política en diversos ámbitos de las izquierdas que, sin duda, tuvo el marxista italiano. En este terreno, no se recupera ïpor dar otro ejemploï el papel que tuvo la difusión de la obra de Gramsci en la renovación y desarrollo que tuvo el Partido Comunista Mexicano durante la década de los sesenta y, sobre todo, de los setenta del siglo pasado, en el que la restitución democrática de la lucha por el socialismo y de la construcción de la hegemonía de los trabajadores, reclamó de ese partido una intensa relectura de los clásicos del marxismo y una nueva búsqueda que abrevó intensamente de la obra de Gramsci.[10] Ese proceso tuvo

[9] Infranca, A. (2009), *op.cit.*, p. 4.

* Nota de la edición: *La autora se refiere a la asignatura de teoría sociológica* **ñ***Lenin-Gramsci***ò** *que formaba parte del plan de estudios de la carrera de Sociología de 1976 y que se mantuvo vigente hasta 1996.*

[10] La editorial de ese partido publicó, entre otros, una selección de escritos de Gramsci sobre el partido, bajo el título *Partido y Revolución*, Ediciones de Cultura Popular, México, (1972); y se leía y debatía con interés otra selección bajo el título, *Contra el pesimismo. Previsión y perspectiva,* Editorial Roca, México, (1973).





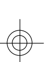
como corolario el intenso trabajo de elaboración colectiva que culminó en su XIX Congreso, realizado en 1981. Las *32 Resoluciones políticas* ï que desde mi perspectiva sigue siendo hasta hoy uno de los documentos más avanzados de la izquierda mexicanaï están de principio a fin enriquecidas por el pensamiento gramsciano.

Sirva lo señalado sólo como un botón de muestra de la necesidad que existe de investigar con más cuidado la influencia de Gramsci en México.

## II. ¿Qué pensó Gramsci sobre América Latina?

Realmente son muy pocas las referencias de Gramsci a América Latina, lo cual no deja de ser significativo.

Tal como ha indagado Jaime Massardo, son sólo tres parágrafos de los *Cuadernos de la Cárcel* los que hacen referencia a temáticas latinoamericanas. Además de la pequeña nota 107 del Cuaderno I, y el parágrafo 49 del Cuaderno 4 que está dedicada al papel de los intelectuales y en la que los analiza en diversas partes del mundo, tenemos el parágrafo 5 del Cuaderno 3, escrito en 1930, que se detiene a pensar sobre la latinidad de nuestros países y da cuenta de la creciente hegemonía anglosajona.



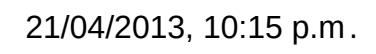
Es de señalar que en todas ellas Gramsci alude a México, país del que le llama la atención ï más que el anarco-sindicalismo que mencionaï lo que podía significar la lucha anticlerical de Calles y Obregón de los años veinte, como parte de la construcción de un Estado que supera las ataduras tradicionales de lo que llama el ñ*Kulturkampf***ò**, ***ñé** esto es* ï nos dice Gramsciï , *donde el Estado moderno debe todavía luchar contra el pasado clerical y feudal*, y que ha significado la permanencia en el poder de las pequeñas oligarquías tradicionalesò.

Sin embargo, Jaime Massardo llama a poner la atención en la recomendación metodológica que podemos desprender de estas notas sobre América Latina:

> Las notas de Gramsci sobre América Latina deben ser leídas, entonces, antes que en su sentido explícito, *en función de las sugerencias metodológicas que se desprenden del lugar que ocupan en el conjunto de su obra*, vale decir, con las mismas precauciones con que es necesario examinar los *Appunti e note sparse*..., o sea, como observaciones que deben ser ñverificadasò y ñprofundizadasò , como eventuales puntos de partida, intuiciones casi, sobre un continente donde ñno







> existe una vasta categoría de intelectuales tradicionalesò[11] y donde ñla base industrial, muy restringida, no ha desarrollado sobreestructuras complicadasò.[12] Intuiciones que, como conocimiento precoz, cristalizan metáforas [é ] Y concluye: ñTrasladadasò a América Latina, si se quiere, *traducidas* en clave latinoamericana, las notas de Gramsci que aquí comentamos deben ser entendidas, entonces, *como una invitación a realizar, para esta misma América Latina, el ejercicio de reconstrucción histórica de la función de los intelectuales*, sólo procedimiento a través del cual, nosotros, latinoamericanos, podremos recoger y actualizar la herencia gramsciana [...].[13]

A pesar de estas advertencias, que rescatan un propósito fundamental de Gramsci, tenemos que reconocer no sólo que el pensamiento de Gramsci es europeo y, más específicamente, centrado en desentrañar la problemática de la realidad italiana, sino que sus referencias a nuestras realidad, siendo muy acotadas a una problemática que él busca estudiar y que, sin duda, tienen gran relevancia, no dejan de tener un tono bastante eurocéntrico, en el que las masas indígenas aparecen como elementos ñprimitivosò que dan sustento en general a esas oligarquías pro-eclesiásticas y en las que se hace eco de la caracterización que la Internacional Comunista hizo de nuestros países como *semi-feudales*.

Con esto, no se trata de descalificar a Gramsci, como se ha querido hacer con Marx por sus desafortunadas referencias a América Latina. El marxismo crítico debe y puede señalar esas limitaciones que dan cuenta del peso de una cultura dominante en las respectivas épocas de estos grandes pensadores, lo cual no implica menosprecio alguno de la relevancia de una obra que trasciende con mucho estas limitaciones. En este sentido, es claro que la importancia de Gramsci está, fundamentalmente, en el significado general de su obra, que camina en sentido contrario a esos parámetros. Como atinadamente ha señalado Carlos Nelson Coutinho: ñé a través de su profunda *universalidad* Gramsci es capaz de iluminar algunos aspectos decisivos de nuestra peculiaridad nacionalò.[14]

[11] Massardo, Jaime (1999, marzo), ñLa recepción de Gramsci en América Latina: cuestiones de orden teórico y metodológicoò en *Internacional Gramsci Society Newsletter*, núm. 9, p. 163.

[12] *Ibid*., p. 164.

[13] *Ibid*., p. 172.

[14] *Coutinho (1988)*, *op. cit.*, p. 9.





## III. ¿Por qué necesitamos a Gramsci en la América Latina de hoy?

Responder puntualmente a esta pregunta requiere adentrarnos tanto en la problemática latinoamericana de nuestros días, como en el conjunto de la obra de Antonio Gramsci, lo cual escapa a los alcances y posibilidades de este escrito. Por tanto, sólo señalaré algunos aspectos generales que considero pertinentes.

Tal como hemos señalado en otro lugar, es necesario asumir que la situación que vive hoy América Latina reclama, con urgencia, que el pensamiento crítico salga del letargo en el que ha estado sumido durante las últimas décadas.[15] Hay, ciertamente, signos alentadores en esa dirección, como lo muestran los esfuerzos analíticos y de difusión de las obras marxistas que se están haciendo en varios países latinoamericanos.

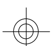



En forma un tanto esquemática, podemos reconocer ya tres momentos de la amplia recepción e incidencia de Gramsci en América Latina: el primero, en las décadas de los años sesenta y setenta, marcado ï como hemos señaladoï por intentos de renovación del marxismo y acorde a la emergencia de nuevos movimientos que cuestionaron las formas políticas de lo que para entonces aparecía ya como ñizquierda tradicionalò. El segundo, a partir de fines de los años ochenta y hasta los primeros años del 2000, en la que Gramsci es despojado de su sentido político revolucionario y, aún más, de todo sentido político, para convertirlo en precursor de lo que hoy conocemos como ñestudios culturalesò; y el tercero, el momento actual, que abre de nueva cuenta la posibilidad de un *Gramsci integral*, en el que aflore de nuevo su potencialidad transformadora.

En el primer momento, durante los sesenta y setenta del siglo pasado, Portantiero destacó algunas de las categorías gramscianas especialmente útiles en el análisis de las particularidades latinoamericanas y su traducción política en estas tierras, tales como la de lo *nacional-popular*, cuestión que la obra de René Zavaleta confirma con creces.

Carlos N. Coutinho ha hecho también importantes análisis sobre los aportes de Gramsci útiles para América Latina, de los cuales ha dado cuenta

[15] *Cfr.* Concheiro, Elvira (2011), ñLas izquierdas y la *praxis* emancipadora en la America Latina de hoyò, en Drago, Claudia, Moulian, Tomás y Vidal, Paula, *Marx en el siglo XXI*, LOM Editores, Santiago de Chile.



atinadamente Guido Liguori, en particular en lo que se refiere a la relevancia del concepto de ñrevolución pasivaò.

Varios son los que han puesto hincapié en el hecho de que Gramsci vive y piensa un momento marcado por la derrota de los proyectos revolucionarios en Europa. Y más de uno ha traído a colación a Gramsci para pensar este otro momento de derrota del movimiento obrero y del socialismo.

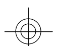
Pero los momentos de derrota traen aparejadas determinadas concepciones, en esencia restauradoras, como las que ha sufrido América Latina sobre todo en la década de los noventa del siglo pasado. Y la interpretación de la obra de Gramsci las sufrió. A esto responde el segundo momento:

Massardo, por ejemplo, hace el recuento de lo que pasó con el pensamiento de Gramsci en Chile, el país más neoliberal de toda América Latina, y señala, en síntesis, que ñé Sectores de la izquierda chilena ya en pleno ñtransformismoò [van] a buscar en Gramsci el apoyo teórico a los contubernios de la así llamada ñtransición a la democraciaò.

En realidad, se trató de un fenómeno mundial, del que no escapó ni siquiera la tierra natal de Gramsci. A propósito de la conducta adoptada por una parte significativa de la izquierda italiana, escribe Rossana Rossanda: ñé ahogando en la indeterminación de lo ópolíticoô toda armazón de clase, ha hecho del antijacobinismo de Gramsci una imitación gradualista, y de su guerra de posiciones una teoría de la renuncia a la rupturaò.

Las características de la obra de Gramsci, en particular de los *Cuadernos de la Cárcel*, permitieron que en un momento de reflujo y derrota de las luchas obreras y, en general, de las izquierdas, se hiciese una lectura desagregada, en la que se aíslan sus complejas categorías, terminando con frecuencia en un uso superficial de éstas. Es probable que hace tiempo, cuando Aricó, Portantiero, Coutinho, Fernández y otros dieran cuenta de la proliferación de dichas categorías gramscianas en los estudios y análisis de nuestra realidad (particularmente de nuestra realidad política), esto pudiera tener el sentido positivo de una introducción e influencia del pensamiento del marxista italiano en nuestros países, tal como ellos lo señalaron. Pero a la distancia, también podemos observar que tal abordaje de la obra gramsciana propició un uso nada serio, la mayor parte de las veces ñterminológicoò, que terminaba por vaciar el contenido subversivo de la obra de Gramsci.

Por eso, podemos decir que estos años pasados Gramsci ha vuelto a estar en prisión. En una cárcel formada por sus propias palabras, como una colección

de referencias genéricas, tomadas en forma arbitraria, inconexa, vacías, pero con gran aparato publicitario detrás; prisión que le ha impedido estar en la calle, en los significativos combates emancipatorios que, pese a todo, se han producido.

En años pasados, el panorama político e intelectual nos hacía recordar con frecuencia las palabras de Gramsci, escritas en una carta desde la cárcel en noviembre de 1927: ñMe he convencido de que aun cuando todo está o parece perdido, es preciso reanudar tranquilamente el trabajo, recomenzando desde el principio.ò Tal tarea hemos tenido, en efecto, incluso respecto a la interpretación de su propia obra, y los resultados comienzan a verse.

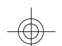
Hay que ser enérgicos y sacar a Gramsci de esa cárcel post-moderna, pues tiene mucho que hacer en las luchas de nuestros días.

Pero el retroceso ha sido de tal magnitud que, con acierto, Pablo González Casanova ha planteado la necesidad de poner de nueva cuenta el concepto de ñcapitalismoò en el eje de las ciencias complejas. Así es, nuestras realidades requieren esclarecer, develar, la totalidad compleja que la amenaza en su existencia misma y que aparece oculta, y no sólo responder a procesos diversos, aislados, que las laceran cotidianamente. En ese combate los aportes de Gramsci son invaluables siempre y cuando lo rescatemos de ese amasijo de categorías inconexas, categorías ñdifícilesò, más bien oscuras, destinadas a los ñespecialistasò, en el cual se ha encasillado su aporte.

El marxismo de Gramsci es complejo, ajeno a cualquier simplificación, lo cual es muy distinto. Complejo como la realidad que intenta transformar. Ciertamente, las lecturas filológicas tan extendidas ahora, han contribuido con un conocimiento minucioso; pero el verdadero sentido de ese conocimiento está en ponerlo en juego en la lucha política por transformar nuestras realidades.

La situación, en lo que va del nuevo milenio, ha cambiado de manera muy importante, en especial, en América Latina. De forma que hoy se abre un tercer momento y podemos leer a Gramsci de *otra* manera y restituirle su sentido esencialmente revolucionario que es la razón de ser del pensamiento de Marx; el cual Gramsci, a su vez, rescató de visiones economicistas y dogmáticas.

No podemos dejar de insistir en que Gramsci representa ñaire frescoò, vitalidad, en el pensamiento marxista. Lo fue en su tiempo y lo sigue siendo, gracias su vocación antidogmática, su combate contra visiones que consideran el pensamiento de Marx como un sistema cerrado, acabado. A eso responde el hecho de que Gramsci valorara tanto a la revolución rusa y a su líder, pues

representaban para el revolucionario italiano un claro rompimiento de esquemas y concepciones lineales, y combatiera con energía las interpretaciones positivistas y economicistas que dominaron a la Segunda Internacional y que reaparecen en la Internacional Comunista, sobre todo después de la muerte de Lenin.

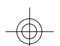
Gramsci opone a esas concepciones una propuesta que entiende el pensamiento de Marx a partir de la *praxis*. Más allá de si el término utilizado por Gramsci de *Filosofía de la praxis* ï en lugar de marxismo o materialismo históricoï fue o no una manera de eludir la censura carcelaria mussoliniana, es claro que el marxista italiano quiso con ello poner el acento en el sentido activo, vivo, inacabado, del aporte de Marx.

Gramsci, retomando las *Tesis sobre Feuerbach*, entiende que la *praxis* para Marx significa un nuevo quehacer humano *total*, *revolucionario*, es decir, *práctico-crítico*. No se trata, por tanto, propiamente de *unir* la teoría y la práctica ï como lo concibe un marxismo mecanicistaï, concebidos como entes diferenciados que hay que articular, sino de una propuesta superadora tanto de la filosofía tal como se ejercía por sus ñespecialistasò, como de la práctica política hasta entonces conocida en los ámbitos de la acción obrera de su tiempo.

Para Gramsci la *praxis* permite remarcar el momento subjetivo, de la acción política, y entender el planteamiento de Marx desde la perspectiva de la totalidad concreta y su transformación.

Es a partir de este eje, que la obra de Gramsci resulta de especial actualidad para entender nuestra realidad y actuar sobre ella. A modo de ejemplo, podemos mencionar, entre muchas otras cuestiones, algunos elementos por los que la concepción de la filosofía de la *praxis* en Gramsci nos resulta hoy imprescindible:

- Pensar las crisis del capitalismo desde una perspectiva *política activa*, justo al remarcar que ï en palabras del propio Gramsciï : ñSe puede excluir que, por sí mismas, las crisis económicas inmediatas produzcan efectos fundamentales; sólo pueden crear un terreno favorable para la difusión de determinadas maneras de pensar, de formular y resolver las cuestiones que implican todo el desarrollo ulterior de la vida estatal.ò
- Dar cauce a la reapropiación de la política, tras largos años en los que ha sido secuestrada y envilecida, a partir de la irrupción de grandes masas que habrán de reinventarla.
- Poner de nueva cuenta el tema de la democracia en cuestión, desde la perspectiva de las posibilidades de construcción de una hegemonía de los trabajadores y

de la construcción de nuevos instrumentos de acción de las fuerzas de izquierda en nuestras sociedades.

- Pensar el proyecto de sociedad socialista o post-capitalista en situaciones complejas, en sociedades en las que operan simultáneamente diversos tiempos, en las que es *problemático* el momento estatal; en las que conviven múltiples referentes culturales, a partir, como señalaba Gerratana de que: ñé la crisis de la hegemonía burguesa no daría a luz espontáneamente la revolución socialista si no se construían sólidamente las condiciones de una nueva hegemoníaò.
- Entender que el aporte de Marx se fundamenta en la *praxis* revolucionaria, nos permite pensarnos a nosotros mismos, abrevando de otras experiencias y otras realidades, pero a partir del ñanálisis concreto de la situación concretaò, que es como entiende Gramsci el historicismo.

Es este marxismo que representa la obra de Gramsci el que hoy reclama la realidad latinoamericana. Se podrá decir que, ciertamente, siempre y en todos lados resulta necesario, pero no siempre es una *necesidad práctica* como lo es hoy en nuestras tierras.



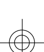
Porque aquí, lo ocurrido en los últimos años en nuestra región ha echado a andar todo un ciclo de luchas populares que trastocan lo establecido. Vuelve, por tanto, un momento en el que es necesario discutir las estrategias del cambio, aprender de las experiencias en curso (más que imitarlas, como ocurrió en los momentos de la Revolución Cubana), inventar la forma que haga posible el mundo que necesitamos y queremos.

Particular importancia tiene hoy el caso boliviano en el que el alcance de las transformaciones y la complejidad de la situación, reclaman un pensamiento crítico a la altura. Eso es lo que muestra el debate que se ha desatado y las contribuciones de Álvaro García Linera, Luis Tapia, Raúl Prada, y muchos otros. Y en el que, por cierto, la obra de René Zavaleta vuelve a ser indispensable.

Sin duda, Zavaleta se apropió creativamente del pensamiento de Gramsci, en la densidad y profundidad de su análisis sobre la construcción de lo *nacional-popular* en Bolivia, o ïen sus palabrasï de ñlas pautas de socialización tal como existieron y sus índices de poder, así como los llamados proyectos de masa.ò[16] Zavaleta indaga en las posibilidades de la transformación de su país y se convierte así en más que sólo un ñgramscianoò de estas tierras.

Una apropiación de Gramsci en este sentido, depende de nosotros.

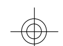
[16] Zavaleta, René (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI Editores, México, p. 9.

## Bibliografía

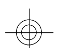

- Aricó, José (2005), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Ed. Siglo XXI, Argentina.
- Burgos, Raúl (2004), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Concheiro, Elvira (2011), ñLas izquierdas y la *praxis* emancipadora en la America Latina de hoyò, en Claudia Drago, Tomás Moulian y Paula Vidal, *Marx en el siglo XXI*, LOM Editores, Santiago de Chile.
- Córdova, Arnaldo (1991, septiembre-octubre), ñGramsci y la izquierda mexicanaò, en *Nueva Sociedad*, núm. 115.
- Coutinho, Carlos Nelson (1986, abril-junio), ñGramsci en Brasilò, en *Cuadernos Políticos* núm. 46, Ed. Era, México.
- ïïï (1991, septiembre-octubre), ñBrasil y Gramsci: variadas lecturas de un pensamientoò, en *Nueva Sociedad*, núm. 115.
- ïïï (coord.) (1988), *Gramsci e a America latina*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
- Fernandez, Osvaldo (1987), ñTres lecturas de Gramsci en América Latinaò, en *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, con prólogo de Enzo Santarelli, Claudio Salemi, Roma.
- ïïï (1991, septiembre-octubre), ñGramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxiaò, en *Nueva Sociedad*, núm. 115.
- ïïï (1996, otoño), ñLecturas de Gramsci en América Latinaò, en *Encuentro XXI*, núm. 5, año 2, Santiago de Chile, pp. 14-29.
- Infranca, Antonino (2009, septiembre), ñLos usos de Gramsci en América Latinaò, en *Herramienta Web* 2, ISSN 1852-4729.
- Kohan, Nestor (2004, julio, 4), ñHéctor Agosti, Introductor de Gramsci en América Latinaò, *Le Monde Diplomatique*.
- ïïï (2003), ñGramsci y Marx. Hegemonía y poder en la teoría marxistaò, Buenos Aires.
- Massardo, Jaime (1999, marzo), ñLa recepción de Gramsci en América Latina: cuestiones de orden teórico y metodológicoò, en *Internacional Gramsci Society Newsletter*, núm. 9.
- Pantelimón, Razvan Víctor (2010), ñLa filosofía de Antonio Gramsci como fuente ideológica del nuevo socialismo latinoamericanoò, en Scienzia & Politica, núm. 43.



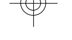


- Portantiero, Juan Carlos (1977), *Los usos de Gramsci*, Ed. Cuadernos Pasado y Presente núm. 53, México, pp. 1-84.
- ïïï (1991, septiembre-octubre), ñGramsci en clave latinoamericanaò, publicado en *Nueva Sociedad*, pp. 152-157.
- Santucci, Antonio (1999), *Gramsci in Europa e in America*, Ed. Laterza, Roma-Bari.
- Zavaleta, René (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI Editores, México, p. 9.






276 BLANCA





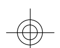
# GRAMSCI Y LA REVOLUCIÓN CUBANA: ITINERARIOS DE UNA RELACIÓN SENTIDA

**Jorge Luis Acanda**[1]

La recepción de la obra de un pensador está condicionada por las circunstancias concretas en las que se encuentran los sujetos que interactúan con esa obra. Es imposible referirse a la recepción del legado teórico de Antonio Gramsci en Cuba si no se inserta, como momento específico, en dos procesos más amplios e interconectados entre sí. Uno, la recepción del marxismo en Cuba, del que la obra de Gramsci es un momento (por cierto, de gran importancia, como intentaré argumentar más adelante). El otro, el desarrollo de ese proceso histórico complejo (y aún en evolución) llamado Revolución Cubana. Para poder entender cómo y cuándo se ha leído a Gramsci en Cuba (y por qué se le dejó de leer en una época), cuáles han sido los factores que han movido a algunos sectores sociales a sentirse fascinados con sus ideas y por qué otros han sido indiferentes ante su obra o incluso hostiles, cuáles son los momentos del pensamiento gramsciano que han despertado mayor interés en una y otra etapa, es preciso inscribir esa historia dentro del conjunto de desafíos y derroteros que ha tenido la recepción del marxismo en ese país, la cual, a su vez, ha quedado profundamente marcada por las características de la Revolución, ante todo porque la misma, desde una etapa muy temprana de su desarrollo, proclamó su carácter marxista, estableciéndose desde entonces una identificación entre revolución y marxismo.

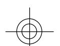
La historia de la recepción del marxismo en Cuba puede dividirse en cinco etapas. La primera comienza en las últimas décadas del siglo XIX, cuando comienzan a conocerse algunas obras de Marx y Engels y se acusa una cierta influencia de sus ideas en el incipiente movimiento obrero de aquellos años, vehiculizadas sobre todo por la inmigración de obreros españoles, quienes

[1] Universidad de La Habana.



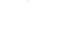
trajeron consigo también la influencia del anarco-sindicalismo. Las ideas marxistas se difundieron casi exclusivamente entre esos grupos más politizados de los obreros de las industrias tabacalera y azucarera y tuvieron un escaso impacto en la vida intelectual y política del país. Hacia inicios de la década de los veinte del siglo pasado comienza una crisis estructural profunda. Para esos años el patrón de acumulación existente, implantado desde inicios del siglo XIX y que se basaba en el predominio de la agricultura de plantación y la exportación de azúcar hacia un solo mercado en constante ampliación (en este caso el de los Estados Unidos), había agotado sus potencialidades, propiciando la ruptura del inestable equilibrio social predominante. La brutal caída de los precios del azúcar en 1921 con las terribles consecuencias económicas que trajo aparejado, el constreñimiento de la demanda azucarera estadounidense que impedía el crecimiento económico, la constatación de la incapacidad de las estructuras estatales existentes y de la inmensa corrupción de la clase política cubana, junto con la abierta injerencia del gobierno yanqui en los asuntos domésticos, marcaron un momento de cambio en nuestra historia. Una nueva generación apareció en el espacio público, dispuesta a expresar su inconformidad con los cánones establecidos (tanto en lo político como en lo artístico, en lo moral, etc.). No puede olvidarse la influencia que ejercieron procesos actuantes en esa etapa histórica como la Revolución Mexicana, la Revolución de Octubre y el movimiento de revuelta estudiantil latinoamericano que encontró su punto de arranque en la Reforma Universitaria en Argentina en 1919.

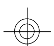
Entre 1923 y 1933 Cuba vivió lo que los historiadores han llamado, con razón, ñla década críticaò. Su impacto sobre todas las esferas de la sociedad cubana se deja sentir todavía hoy. Podemos datar en esos años el inicio de una segunda etapa en la historia del marxismo cubano. La crisis económica y política, generó el desarrollo del movimiento obrero y del sindicalismo, lo que permitió que las pequeñas agrupaciones políticas de ideología marxista se unificaran y fundaran en 1925 el Partido Comunista de Cuba, que rápidamente se afilió a la III Internacional. Pero también llevó a que un sector de la joven intelectualidad se interesara por la ideología marxista y se vinculara con el movimiento obrero, con el partido comunista y con el movimiento revolucionario que entonces comenzaba y que encontró su punto de eclosión con el derrocamiento de la dictadura de Gerardo Machado en 1933. La incorporación de esos jóvenes intelectuales marcó un punto de giro en el

marxismo cubano. Hasta ese momento el marxismo había despertado el interés sólo de obreros y artesanos, personas sin una formación académica. Su influencia había estado limitada sólo a pequeños sectores de la clase obrera, y la membresía de las organizaciones que se autodenominaban ñsocialistasò reflejaba esto. Súbitamente, un grupo de jóvenes estudiantes universitarios (aunque también algunos jóvenes profesionales), procedentes ï por su origen de claseï de la burguesía criolla, enrolados en los movimientos políticos revolucionarios de aquellos años, se proclamaron marxistas y se acercaron al Partido Comunista y sus organizaciones afines, trayendo consigo una percepción de la realidad, unas inquietudes espirituales y formas de pensar y actuar con las que los comunistas tradicionales no habían interactuado nunca y para las que, evidentemente, no estaban preparados.

En esos años irrumpió en la vida política y espiritual del país una nueva generación de luchadores políticos que proclamaron al marxismo como su doctrina y que se dispusieron a pensar la realidad cubana desde una plataforma teórica que vinculara lo mejor de la tradición marxista internacional con lo mejor de la tradición del pensamiento político revolucionario cubano. Un resultado inédito hasta ese momento en la historia nacional. Nombres como Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena, Antonio Guiteras, Raúl Roa, Pablo de la Torriente Brau, Leonardo Fernández Sánchez, Gabriel Barceló, Ramiro Valdés Daussá y Gustavo Aldereguía (por sólo mencionar algunos de los más destacados), dieron un giro y marcaron de forma decisiva no sólo la producción del pensamiento marxista del país, sino también la *praxis* política revolucionaria. Pero la relación de este grupo con el movimiento comunista organizado distó mucho de ser apacible. Las diferencias de apreciación sobre las características del movimiento revolucionario de la década de los años treinta y sobre las estrategias a instrumentar, así como el dogmatismo imperante en el partido comunista y su obediencia estricta a las directivas emanadas de la Komintern, condujeron a que ya para finales de esa década se abriera un cisma en el marxismo cubano, una división dramática en dos grandes grupos, tan divorciados en sus referentes políticos y teóricos y en sus líneas de acción política que sus relaciones llegaron a ser escasas cuando no francamente hostiles. La alianza del Partido Comunista (para entonces Partido Socialista Popular) con la dictadura de Fulgencio Batista en 1938 y el Pacto Soviético-Alemán de 1939 marcaron puntos de ruptura en el marxismo criollo. Desde entonces, hasta que el triunfo del movimiento revolucionario dirigido por Fidel Castro



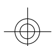


en enero de 1959 trastocara todas las coordenadas de la vida nacional, el marxismo cubano reprodujo la división (ya existente desde hacía mucho tiempo a nivel internacional) entre un marxismo dogmático, mecanicista, subordinado a las orientaciones provenientes de Moscú, y otro marxismo que se encarnaba en formas de pensamiento y *praxis* políticas con un carácter mucho más creador y autóctono.

A partir de enero de 1959, se abrió una nueva realidad para el desarrollo del pensamiento marxista en Cuba. Sus etapas van a coincidir ï como no podía ser de otro modoï con las propias etapas de la revolución. Se pueden destacar tres períodos: el primero trascurre durante la década de los años sesenta y finaliza hacia 1971; el segundo abarca desde esa fecha hasta mediados de los años ochenta, y el tercero comenzó hacia 1985, cuando el inicio de la Perestroika soviética (y la cadena de acontecimientos que trajo aparejada, que condujeron entre 1989 y 1991 a la desaparición de los regímenes del comunismo de Estado en Europa Oriental y la desintegración de la Unión Soviética) y del llamado ñProceso de Rectificaciónò en Cuba generaron una nueva realidad.

Recordemos que el proceso que dio lugar a la victoria de 1959 no estuvo conducido por un partido marxista, ni fue expresamente movido por ideas marxistas. Fue, en sentido inverso, la revolución la que asumió las ideas del marxismo. La presencia hegemónica del marxismo se introdujo, de manera progresiva aunque vertiginosa, en los cuatro primeros años que siguieron a la toma del poder. Y esta conversión del marxismo en referente hegemónico se produjo en un contexto internacional caracterizado por el auge de una oleada revolucionaria mundial, las disensiones al interior del campo socialista y por las primeras muestras de agotamiento de la institucionalidad política y el doctrinarismo implantado en los países del socialismo histórico (término que tomo de Helio Gallardo y que prefiero al de ñsocialismo realò).[2] En la primera etapa, el marxismo fue campo de debates y pugnas. La Revolución Cubana fue y se comprendió a sí misma como una herejía, y la herejía le dio alas al pensamiento social contra la visión dogmática y sectaria, que también trató de imponerse en Cuba desde entonces. Los sesenta se caracterizaron por el debate, la diversidad de opiniones y la libertad creativa. No existió un patrón

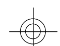
[2] Gallardo, Helio (1991), *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos,* Editorial DEI, San José de Costa Rica.

único de enseñanza, interpretación y utilización del marxismo. Se desarrolló una aguda confrontación entre el marxismo dogmático, que copiaba los patrones provenientes de la Unión Soviética, y un marxismo creador, generador de una experimentación no convencional y una reflexión no ortodoxa. Fueron variados los escenarios del debate, desde los de la creación artística y literaria hasta los de la economía.

Con respecto al pensamiento teórico-social, fueron el entonces Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana y la revista *Pensamiento crítico* los principales difusores del marxismo revolucionario. En Cuba se publicó a autores como J. P. Sartre, G. Lukacs, K. Korsch, H. Marcuse, I. Deutscher, N. Poulantzas, G. Della Volpe, L. Colleti, A. Labriola, M. Godelier, L. Althusser, M. Weber, S. Freud, A. Gunder Frank, entre otros, todos ellos demonizados por el dogmatismo y prácticamente prohibidos en los países del socialismo histórico. Es en ese contexto que apareció Gramsci en Cuba. Desde fines de la década de los cincuenta había comenzado en Argentina la edición de sus obras traducidas al español. Ya en 1965, en las selecciones de lecturas para los estudiantes, publicadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, se incluyeron fragmentos de *El materialismo histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, y Gramsci fue incorporado, por primera vez en un país socialista, a la enseñanza de la filosofía en todas las carreras universitarias.[3] En 1966 se publicó íntegramente *El materialismo histórico...*, y en la revista *Pensamiento crítico*, en el número 2-3 de marzo-abril de 1967, apareció el artículo ñLa metodología del marxismo en el pensamiento de Antonio Gramsciò, de Cesare Luporini. La publicación en 1967 de *Leer El Capital*, de Louis Althusser, con sus comentarios críticos al historicismo gramsciano, y del extenso artículo de Nicos Poulantzas ñPreliminares al estudio de la hegemonía en el Estadoò, en los números 7 y 8 de 1967 de *Pensamiento Crítico*, propiciaron la reflexión sobre algunos aspectos del pensamiento del comunista italiano. La *Antología* de textos de Gramsci realizada por Manuel Sacristán se editó en 1973, y en 1975 la editorial Gente Nueva publicó una pequeña selección de cartas enviadas por Gramsci

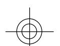
[3] En la República Democrática Alemana, en la década de los ochenta se incluyó el estudio de Gramsci para los estudiantes de la carrera de filosofía en algunas universidades. Pero en ninguno de los países del campo socialista europeo se utilizó su obra para la enseñanza de la filosofía marxista a los estudiantes de otras carreras. En eso, como en otras cosas, el viejo departamento de filosofía de la Universidad de La Habana fue pionero.

a sus hijos y otros familiares durante su encarcelamiento, agrupadas bajo el título *Hilos invisibles*. En esta primera etapa, Gramsci fue percibido sobre todo como el autor que proporcionaba argumentos para rebatir el objetivismo del marxismo dogmático y afirmar la importancia de la actividad creadora del hombre.

Las serias deficiencias estructurales del modelo económico implantado en la segunda mitad de los años sesenta (dramáticamente expresadas en el fracaso de la así llamada Zafra de los Diez Millones en 1970) obligaron a la dirección política cubana a efectuar un giro importante en muchos campos de la vida social. A partir de 1971 se abrió una nueva etapa en la historia de la Revolución, con cambios que tuvieron un carácter multilateral. El marxismo dogmático (sobre todo de procedencia soviética) se apoderó de todo el campo, monopolizando la esfera académica y de la enseñanza. En ese año de 1971 se clausuró la revista *Pensamiento crítico* y se cerró el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana. En su lugar se abrieron los departamentos de Materialismo dialéctico y Materialismo histórico. Fue una etapa contradictoria en la vida de la sociedad cubana. En esos años se registraron notables avances en la economía, en la política social, en los servicios de salud y educación, en el bienestar material, etc. Pero también se hicieron fuertes la burocratización, la formalización y la ritualización, el seguidismo, el reino de la autocensura, el unanimismo y otros males. Un ñmarxismo-leninismoò esclerosado, empobrecedor, dominante, autoritario, exclusivista, fue impuesto y difundido sistemáticamente. Se excluyó toda utilización o incluso referencia a los autores del marxismo crítico, incluyendo a Gramsci, que fue arrumbado al rincón del olvido.

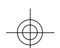
La tercera etapa comenzó casi imperceptiblemente en los años 1985-1986. El comienzo de la Perestroika y la Glasnost en la Unión Soviética, y el ya visible agotamiento de las estructuras económicas y también políticas y sociales de nuestra sociedad (algo que se intentó contrarrestar con el denominado ñProceso de rectificaciónò, inaugurado en abril de 1985) abrieron este período. La desaparición del ñcampo socialistaò determinó el derrumbe de los paradigmas del marxismo y del socialismo soviéticos. Fue una etapa de crisis ideológica, económica y política. Y fue en el contexto de estas crisis que tenemos que abordar el estudio de ese segundo momento en la recepción de Gramsci en Cuba. Su ñretornoò ï por cuanto ya había estado entre nosotros en los sesentaï no fue por lo tanto pacífico ni consensuado, sino que estuvo

signado por todas las contradicciones de la época. En todo caso, podemos afirmar que la recepción de Gramsci se vio favorecida por la nueva comprensión que, en ciertos sectores de la sociedad cubana ï sobre todo de la intelectualidadï se tuvo sobre el papel de la cultura en la construcción del socialismo y la quiebra del modelo estalinista y economicista, y también por la recuperación del pensamiento del Che.

A fines de la década de los ochenta, y al calor del agudo debate que a nivel social se realizaba en ese momento sobre la calidad de la enseñanza del marxismo en los centros de educación superior, la obra de Gramsci reapareció en las actividades académicas de la Universidad de La Habana y otras instituciones similares. Esto tuvo que ver con la decisión que tomó entonces el Ministerio de Educación Superior de darle mayor autonomía a cada centro universitario en la conformación de los programas de enseñanza de las asignaturas del ciclo de marxismo. En la Universidad de La Habana, Gramsci fue reintroducido (por primera vez desde 1971) en la enseñanza de la filosofía por algunos profesores, y también en la formación de los estudiantes de la carrera de filosofía. Algo similar ocurrió, con mayor o menor profundidad y extensión, en algunas otras universidades, en dependencia de las concepciones de sus profesores. En 1991, la Editorial de Ciencias Sociales publicó un folleto de mi autoría, *La contemporaneidad de Antonio Gramsci,* primer texto de un autor cubano *sobre* Gramsci. No obstante, el centenario del nacimiento del comunista italiano pasó casi inadvertido en Cuba, y sólo la Casa de las Américas celebró una velada en recordación del mismo, ante la prohibición expresa que le fue impuesta a la Universidad de La Habana para conmemorarlo adecuadamente.

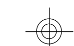
Con todo, el elemento clave en la recepción cubana de Gramsci en los noventa lo constituyó la polémica sobre la sociedad civil que se desarrolló en ese decenio. Creo que fue ese tema el que marcó lo específico de este segundo itinerario de Gramsci. Si el de los sesenta estuvo centrado sobre todo en sus temas más ñfilosóficosò, en el sentido estrecho de la palabra (en sus concepciones sobre el materialismo, sobre la *praxis*, sobre la relación entre lo objetivo y lo subjetivo), precisamente para utilizarlo como arma contra el materialismo naturalista, cientifizante, estrecho y ramplón de la vulgata konstantinoviana, ahora en estos años, fue su teoría política lo que avanzó a un primer plano: su concepción sobre el Estado, la hegemonía y la sociedad civil. Algo normal si se quiere, en una sociedad en la que los mecanismos de

interacción entre el Estado y el resto de la sociedad estaban ï y está aún ï en proceso de reajuste.

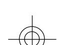
La polémica sobre la sociedad civil tuvo lugar entre nosotros en los años noventa, y constituyó un momento en la historia de la recepción de este concepto que comienza en Cuba en la segunda mitad de los años ochenta. Una recepción que se daba al calor de los procesos que se estaban produciendo tanto a nivel internacional como al interior del país. Entre los primeros, destacaré tres: la bancarrota y desaparición del sistema del socialismo de Estado en los países al este del Elba; el desmontaje del llamado ñEstado de bienestarò, asociado a políticas neoliberales y a una nueva interpretación del papel del Estado en los países del centro capitalista, y la crisis de las estructuras tradicionales de la izquierda latinoamericana y su intento de reorganización a través de la potenciación del papel de los movimientos populares. No debe olvidarse que la heterogeneidad de procesos tan disímiles como estos se reflejó en la diversidad de acepciones en el contenido del concepto de sociedad civil, y en la amplia, ambigua e imprecisa utilización que comenzó a tener tanto en las ciencias sociales como en el discurso político en aquella época, después de que durante casi 120 años estuviera olvidado.

En Cuba, desde 1986, cuando se inició lo que se conoció como ñProceso de Rectificaciónò, se desplegaron procesos de recomposición económica, política y social, que marcaron nuevos espacios, prioridades, tácticas y estructuras, y que recibieron una nueva dirección tras la desaparición de la Unión Soviética. Todo ello provocó la existencia en nuestro país, a partir de estos años, de una percepción generalizada, en todos los niveles y sectores sociales, sobre la necesidad de transformaciones. La discusión se estableció en torno a cómo entender las dimensiones, objetivos y dirección de las mismas. El concepto de sociedad civil comenzó a ser utilizado en el campo cultural cubano como instrumento de esa reflexión. Pero existieron algunos factores que condicionaron los momentos iniciales de utilización de esa categoría, y el modo en que comenzó y se planteó la discusión sobre la sociedad civil en Cuba. En el discurso político de la derecha internacional, ñsociedad civilò es un término asociado a las políticas neoliberales, a la negación de las funciones económicas y redistributivas del Estado, y a la lucha contra el Socialismo. La retórica política del gobierno norteamericano y de los círculos más reaccionarios de los Estados Unidos sobre Cuba insistió (e insiste) en la inexistencia de una sociedad civil en nuestro país, debido a la presencia de un

Estado totalitario que supuestamente impide la existencia de asociaciones libres, y coloca como elemento clave para la derrota de la Revolución la creación de una sociedad civil cubana que identifica con la proliferación de organizaciones no sólo ñno gubernamentalesò sino sobre todo antigubernamentales, que a la larga - siguiendo el ejemplo de Polonia y el Sindicato ñSolidaridadò ï darían al traste con el socialismo cubano. Esa interpretación desde la derecha del concepto de sociedad civil, debido a la fuerza de sus centros difusores, opacó en buena medida al intento proveniente de sectores revolucionarios latinoamericanos de interpretar a la idea de sociedad civil como instrumento cognoscitivo para replantear la búsqueda de una alternativa a la opresión capitalista, y también ayudó a que se mantuviera la ignorancia sobre la existencia de la interpretación marxiano-gramsciana de esta categoría, con un signo teórico e ideológico diferente. El concepto de sociedad civil llegó a nuestras costas trayendo una carga semántica no sólo reaccionaria, sino contrarrevolucionaria. Y digo ñllegóò, porque aunque es un término que surgió en la filosofía política moderna ya en el siglo XVII, con los primeros liberales ingleses, cayó totalmente en desuso en el pensamiento occidental a mediados del siglo XIX, y no fue hasta fines de la década de los setenta de este siglo que volvió a ser utilizado. Y esto tiene algo que ver con un segundo factor que condicionó su recepción en nuestro país en aquellos años: muchos en Cuba no tenían la suficiente preparación teórica para comprender que la idea de sociedad civil podía querer significar muchas más cosas, y cosas bien diferentes, de las que presentaba la utilización neoliberal del mismo. El predominio que durante cierto tiempo, y en los espacios mayoritarios de reproducción ideológica tuvo un marxismo rudimentario, economicista y de procedencia soviética, que desconocía los aportes del marxismo occidental, imprimió su marca a ciertas reacciones en los primeros momentos de la recepción de la categoría de sociedad civil. Si analizamos la circulación de este término en nuestro contexto, considero que podemos discernir un primer momento, en el que predominó la percepción del mismo como un instrumento teórico utilizable sólo para criticar las estrategias pasadas y presentes de la Revolución, y plantear salidas a las situaciones de crisis de nuestra realidad que no tienen nada que ver con alternativas socialistas. El momento más destacado de esta primera etapa, que duró aproximadamente hasta el año 1994, lo constituyó la publicación y difusión en nuestro país del documento titulado ñReconstruir la sociedad civil: un proyecto para Cubaò,



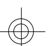


que se discutió y aprobó en la II Semana Social Católica efectuada en La Habana en diciembre de 1994. Este documento, que expresaba las posiciones programáticas de la iglesia católica cubana, es significativo, porque expresó en esencia una de las tres posiciones fundamentales en el debate cubano sobre la sociedad civil, a las que me referiré después. Se asumió la interpretación liberal clásica del concepto de sociedad civil, que lo identifica sólo como el conjunto de asociaciones voluntarias independientes del gobierno y como esfera contrapuesta a la política y al Estado. La reconstrucción de la sociedad civil que se proponía en este texto implicaba de hecho la eliminación de los principales rasgos socialistas de nuestra estructura político-económica.

Esta primera etapa, en la que fue casi exclusiva la presencia de esta interpretación en el uso del concepto de sociedad civil (al menos en documentos y publicaciones), es seguida por una segunda etapa marcada por la presentación en nuestros medios escritos de posiciones divergentes entre sí. Podemos decir que es entonces cuando propiamente comienza a darse el debate. De manera cronológica se superpone en algo con la anterior, pero las fronteras en los procesos sociales suelen ser bastante indefinidas. Fue en esa etapa donde se presentaron públicamente las tres posiciones fundamentales en la discusión.

El punto de partida lo podemos establecer convencionalmente en la publicación de dos artículos escritos por Rafael Hernández y publicados en la revista *La Gaceta de Cuba*, de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, en las entregas de septiembre-octubre de 1993 y enero-febrero de 1994.[4] Los artículos de Rafael Hernández marcaron un desafío, al rechazar explícitamente la connotación anti-socialista que se le pretendía asignar al concepto de sociedad civil, y presentar la interpretación gramsciana del mismo, con lo que no sólo la dimensión teórica, sino también la dimensión política de este concepto cambiaba en forma radical y se convertía en un instrumento indispensable para pensar la profundización y perfeccionamiento del socialismo en el sentido de su desarrollo político y democrático. Estos artículos marcaron el inicio del debate sobre este tema en Cuba. Con ellos se manifestó una nueva posición, que se separó tanto de la interpretación liberal mantenida por la intelectualidad laica vinculada a la Iglesia Católica cubana, como de la

[4] Ambos artículos pueden encontrarse en: Hernández, Rafael (1999), *Mirar a Cuba. Ensayos sobre cultura y sociedad civil*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.

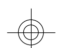



de posición de desconfianza y rechazo al concepto presente en los exponentes del marxismo de corte economicista.

Es en esta segunda etapa cuando los representantes de este marxismo crítico publicaron una cantidad relativamente grande de artículos, principalmente en la revista *Temas*, aunque también en otros órganos escritos. Autores como Aurelio Alonso, Juan Antonio Blanco, Hugo Azcuy, Haroldo Dilla, Fernando Martínez, etc., presentaron sus criterios sobre la legitimidad teórica y la imprescindibilidad revolucionaria de la reflexión sobre el desarrollo de nuestra sociedad civil, apoyándose por supuesto en el legado teórico gramsciano.

En este segundo período de la discusión todavía aparecieron algunos artículos donde se expresaban las posiciones de desconfianza y rechazo al concepto de sociedad civil a las que me he referido antes. Los más significativos, en este sentido, fueron el artículo publicado por Nestor Núñez en la revista *Bohemia* en abril de 1996, y el que apareció en el periódico *Granma* en enero de ese mismo año bajo la firma de Raúl Valdés Vivó.

En marzo de 1996, un documento oficial del Comité Central del Partido Comunista de Cuba ñdesatanizóò el concepto de sociedad civil, al hacer referencia a la necesidad de desarrollar lo que se denominó como una ñsociedad civil socialistaò, pero sin precisar qué se entendía por tal. Después de esto, la posición de rechazo al uso del concepto de sociedad civil por considerarlo anti-marxista y anti-socialista se deslegitimó por completo, y ya no es mantenida prácticamente por nadie. El choque de criterios pasó a focalizarse de manera fundamental en torno a dos cuestiones: el contenido del concepto de sociedad civil, y el sentido de la reconstrucción de la sociedad civil cubana. Sobre la primera cuestión, puede decirse que se siguen enfrentando la interpretación liberal y la interpretación gramsciana de esta categoría. Es interesante destacar que algunos marxistas, que en sus inicios rechazaban este concepto y ahora lo utilizan, aceptan acríticamente la interpretación liberal, y piensan en la sociedad civil sólo como el conjunto de organizaciones no gubernamentales, reduciendo la discusión sobre este tema a la cuestión de qué tipo de estas organizaciones pueden aceptarse o no en Cuba, con lo cual plantean la segunda cuestión ïla de la reconstrucción de la sociedad civil cubanaï en esos términos estrechos, que ïpor otra parteï son los mismos que presentan los miembros de la intelectualidad laica vinculada a la jerarquía de la Iglesia Católica Cubana. Por su lado, aquellos que tratan el tema desde la

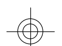



perspectiva gramsciana, entienden a la sociedad civil como la esfera de la producción de valores, en su interconexión y entrelazamiento con la sociedad política y con el Estado, y centran su reflexión sobre el perfeccionamiento de la sociedad civil cubana en el desarrollo de las estructuras e instituciones de producción ideológico-cultural: el sistema de enseñanza, los medios de difusión masiva, la política editorial, etc. Los principales espacios donde se ha continuado la reflexión sobre estas cuestiones han seguido siendo las páginas de la revista *Temas*, y distintos seminarios convocados por la Cátedra Gramsci en La Habana.

El modo mismo en que se ha planteado la discusión demostró el insuficiente dominio que de la teoría política de Gramsci en particular, y de la marxista en general, se tenía y aún se tiene entre nosotros. Los 15 años de predominio del marxismo dogmático dejaron una huella. Destacar la centralidad de la cuestión de la sociedad civil para pensar los cambios en Cuba implicaba abandonar las tradicionales visiones estrechamente sectorialistas y mirar nuestra realidad desde una perspectiva *social*. Y aquí nos topamos con un primer obstáculo: una parte sustancial e importante de la ciencia social cubana no estaba preparada para ello. No es casual que los dos artículos de Rafael Hernández que abrieron al público el tema de la sociedad civil hayan aparecido en la revista de la UNEAC. Creo que la única causa no residió sólo en que aquella fuera una de las escasísimas revistas que sobreviviera durante esos años de contracción editorial. Ante el retraimiento de muchos, obligados por profesión a reflexionar sobre los procesos que se estaban dando y, más importante aún, proponer vías, soluciones, proyectos, destacar errores, limitaciones, etc., el envite se aceptó desde centros como la UNEAC y el entonces Centro de Estudios de América, y se asumió la tarea que otros rehuían (por incapacidad intelectual o miedo político). Se dio la situación cuando menos curiosa de que fueran artistas (sobre todo jóvenes) y especialistas en la teoría social no vinculados a instituciones tradicionales, los que ocuparon en esos años el escenario del debate. Amplios sectores de nuestra intelectualidad, encargados de educar a las nuevas generaciones en un marxismo deslavado, no pudieron cumplir su cita con la historia.

La discusión sobre la sociedad civil en Cuba ha funcionado como punto focal, como eje en el que se anudan toda una serie de cuestiones muy importantes. A mi entender, lo que más llama la atención es la fuerza que tiene el esquema tardo-liberal de interpretación del Estado y la sociedad civil





en la ciencia social cubana, aún en muchos que se piensan marxistas. La forma en que una gran parte de los participantes en el debate se han planteado la cuestión así lo demuestra. Preguntas como las de si el concepto de sociedad civil es una categoría marxista o no, la de si la sociedad civil existe en Cuba o no, e incluso la de si debe o no existir, sólo se explican sobre la base del desconocimiento.

En la actual discusión cubana sobre la sociedad civil y el Estado, Gramsci sigue siendo para muchos un ilustre desconocido. En sus numerosos textos al respecto, los intelectuales orgánicos de la Iglesia Católica no lo mencionan nunca. Mas aún, cuando hacen referencia a la teoría política marxista, la identifican con la vulgata konstantinoviana, haciendo gala de una impermeabilidad hacia el autor de *Los Cuadernos de la Cárcel* por demás curiosa, si tenemos en cuenta que por sus análisis sobre la religión el comunista italiano siempre ha sido muy atrayente para los cristianos que interpretan la doctrina de Cristo a través de su vinculación con la situación y las luchas de los pobres.

La fundación en 1997 de la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci en el entonces Centro de Desarrollo e Investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello,[5] demostró el comprometimiento del Ministerio de Cultura con la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la Cárcel* y con la reflexión renovadora sobre la dimensión cultural de la revolución. Es de destacar el apoyo que Pablo Pacheco, entonces director de ese centro, prestó a la difusión del pensamiento gramsciano. La publicación de una selección de textos de los *Cuadernos de la Cárcel* por la editorial de Ciencias Sociales de La Habana en 1997,[6] constituyó una importante contribución al estudio de su obra por la generación más joven. La Cátedra también publicó dos biografías sobre Gramsci y recientemente realizó un CD-Rom que recoge la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* y que ha colocado al alcance de la población.

Como ya he apuntado antes, el eje focal de la recepción de Gramsci en Cuba desde inicios de la década de los noventa lo constituye la discusión sobre el tema de la sociedad civil. ¿Por qué se ha discutido y se sigue

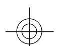
[5] Después rebautizado como Instituto de Desarrollo e Investigación de la Cultura Cubana.

[6] Gramsci, Antonio (1997), *Gramsci y la filosofía de la praxis*, Selección realizada por Gerardo Ramos y Jorge Luis Acanda, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

discutiendo sobre la sociedad civil en Cuba? ¿Qué es lo que se discute cuando se utiliza este término? La ñpuesta al díaò de este concepto en Cuba se debe a múltiples razones. La polémica en torno al mismo tiene como referente la necesaria redefinición de las relaciones entre el Estado y las distintas esferas de acción social de los individuos, y del espacio de *lo público* que ha tenido lugar en nuestro país en los dos últimos decenios, asociado a los cambios ocurridos a nivel internacional y nacional. La crisis económica, la modificación de la integración social a partir de la aparición de nuevos entes económicos, la pérdida relativa de la capacidad del Estado de resolver totalmente las necesidades de la población, la fuerza tomada por las relaciones de mercado, la aparición de espacios no regulados estatalmente, la transformación del patrón de acumulación; todo ello apunta a una rearticulación de la sociedad cubana, proceso en el que el propio Estado, en cierta manera, ha redefinido su nuevo papel, mediante un conjunto de políticas adoptadas (mayor autonomía a los eslabones de base, legitimidad para algunos nuevos espacios de asociatividad, admisión de nuevas formas de actividad económica, etc.).

Para todos está clara la necesidad de reestructurar nuestro sistema de relaciones sociales. Tradicionalmente, al reflexionar sobre la realidad cubana, se han privilegiado dos perspectivas para el análisis: desde el Estado y el espacio de lo político, o desde el mercado y el espacio de lo económico. Y ello ha condicionado el conjunto de los temas sobre los que se reflexiona y se discute: un Estado reforzado o uno debilitado, estas o aquellas estructuras políticas, más mercado o menos mercado, un mercado más libre o más controlado. Se absolutizan como referentes lo que se entiende como índices económicos (por ciento de crecimiento, rentabilidad, producto interno bruto, etc.) o índices políticos (capacidad de movilización, membresía de las organizaciones establecidas, poder y autoridad, legislación y marco jurídico, etc.).

La dimensión política del concepto de sociedad civil estuvo clara en la propia posición que en un inicio asumieron dos grupos. Tanto para los profesionales de la contrarrevolución y los representantes de una cierta ideología liberal no-nacional católica, como para algunos poco avisados publicistas criollos insertados en estructuras de los aparatos ideológicos del Estado, asumir el uso del término ñsociedad civilò o rechazarlo era sinónimo de, a la inversa, rechazar o aceptar el ideal socialista. Es entonces de por sí evidente que utilizar el recurso de la sociedad civil no puede significar, en modo alguno, rehuir o evitar la cuestión de la política o la economía. Se trata, sí, de un tercer enfoque.

Alternativo, pero no por exclusión de los otros dos, sino por ser más abarcador. Porque nos permite plantearnos la política y la economía desde una perspectiva más amplia. No como dos formas diferentes y separadas de actividad humana, sino como dos modos interpenetrados de existencia del todo social. Frente a los análisis estrechamente sectorialistas y cerrados de la política y la economía (que precisamente por el angostamiento de su enfoque no nos permiten entender ni a la una ni a la otra), aparece ahora una perspectiva que nos permite mirar a nuestra sociedad como totalidad orgánica. Se nos propone un análisis *social*. No se trata simplemente de emplear un término, sino de utilizar una conceptualización y un punto de partida o de posicionamiento teórico desde el que *asumir* una realidad (lo que es más complejo y profundo que simplemente interpretarla). Y asumir la realidad social desde la perspectiva de la sociedad civil implica pensarla de un modo diferente.

Esto implicaba, a su vez, un reto político. Se trataba de una manera diferente de pensar y de proyectar la revolución y el socialismo. Diferente a como se había hecho por tradición desde la chatura de un marxismo ramplonamente economicista y empedernidamente estadolátrico. Una concepción que no se agotaba en los términos estrechamente políticos de toma del control de las instituciones públicas represivas, ni en los estrechamente económicos de estatalización de los medios de producción, sino en los términos en verdad políticos y económicos de socialización del poder y socialización de la propiedad. Que comprendía a esta transformación, por verdaderamente política y económica, como complejo proceso socio-cultural de creación de un modo de vivir y de pensar raigalmente nuevos, de construcción de una hegemonía de signo radicalmente diferente. Y que veía la garantía de ello en la creación de una cultura y una sociedad civil desenajentantes y liberadores. La idea de sociedad civil no se usaba como instrumento para negar la validez del ideal socialista, sino para plantearlo de un modo más radical. Pensar el cambio en medio del cambio era el desafío que la época imponía. Atreverse a avanzar una óptica ï más radical por humanistaï para el análisis y la predicción en un contexto de rápidas y profundas transformaciones. Arriesgarse a romper con los esquemas al uso y renunciar a las variantes maniqueas promovidas por cipayos y talibanes. Y aquí reside precisamente la tarea que el legado teórico de Gramsci nos permite realizar en Cuba. Asumir la interpretación gramsciana tiene implicaciones conceptuales en el campo de la interpretación teórica del socialismo. La primera es comprender que la contradicción esencial



no es la que se formula en términos de sociedad civil *versus* sociedad política o Estado, sino la que se plantea en términos de sociedad civil *versus* sociedad civil. Es decir, la contradicción, al interior de ella misma, entre aquellos momentos constitutivos que confluyen hacia la hegemonía del gran capital internacional y aquellos que la desafían y tributan a la conformación de una hegemonía liberadora. Es en la sociedad civil donde se juega el destino de nuestra revolución. La segunda se deriva de la anterior, pues al desplazarse el centro de la atención a la conformación de una hegemonía de nuevo tipo, se avanza hacia un primer plano la dimensión cultural (en el sentido más amplio del concepto) de la cuestión del poder. Ello significa la necesidad de una concepción renovada de la política, que ya no se puede entender como construcción de un consenso pasivo, como política pastoral y mesiánica. En plena consonancia con aquel apotegma fundante que proclama que esta revolución no le dice al pueblo cree, sino le dice lee, la política ha de ser entendida como el arte de promover a nivel social un pensamiento que, en tanto revolucionario, tiene que ser autónomo, crítico y orgánico. La tercera es que admitir la esencialidad de la lucha al interior de la sociedad civil entre elementos de signo hegemónico contrapuestos, significa comprender la existencia no sólo de contradicciones internas en nuestra sociedad, sino también de contradicciones antagónicas, rompiendo con aquellos esquemas simplistas que presentaban al socialismo como homogéneo y armónico. Antagonismo que colorea las relaciones de los sectores populares con aquellos grupos que, dotados de un cierto poder económico por su vinculación a los nuevos patrones de acumulación, están objetivamente interesados en promover el libre desencadenamiento de las fuerzas del mercado, pero también con la burocracia inmovilista enquistada en las instancias de control y dirección.

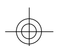
A partir del año 2006, con los cambios operados en la dirección política del país y la proclamación de un nuevo modelo económico, se abrió una nueva etapa ante la Revolución Cubana. De lo mucho que se ha escrito al respecto, destaco un texto pequeño en extensión pero muy sustancioso, escrito por Julio César Guanche, y al que remito, pues coincido plenamente con sus valoraciones.[7] Ante los nuevos retos, todavía Gramsci tiene muchas batallas por librar en nuestro país.

[7] Guanche, Julio César (2012), ñEsto no es una utopía: lo nuevo, lo viejo y el futuro en Cubaò, *Sin Permiso*, Revista electrónica, artículo electrónico del 26 de febrero de 2012.

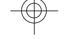
## Bibliografía


- Gallardo, Helio (1991), *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, Editorial DEI, San José de Costa Rica.
- Gramsci, A. (1997), *Gramsci y la filosofía de la praxis*, Selección realizada por Gerardo Ramos y Jorge Luis Acanda, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Guanche, Julio César (2012), ñEsto no es una utopía: lo nuevo, lo viejo y el futuro en Cubaò, *Sin Permiso*, Revista electrónica, artículo electrónico del 26 de febrero de 2012.
- Hernández, Rafael (1999), *Mirar a Cuba. Ensayos sobre cultura y sociedad civil*, Editorial Letras Cubanas, La Habana.




294 BLANCA




# *Praxis* educativa y transformación social en la ñobraò de Antonio Gramsci

**Hernán Ouviña**[1]

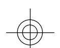
## Introducción

¿Qué tiene para decirnos Antonio Gramsci acerca de la *praxis* educativa y su articulación con el cambio social? A primera vista, puede parecer un contrasentido retomar a un lejano militante autodidacta, que pensó y actuó en un territorio y un contexto muy diferente al latinoamericano, y que para colmo, nos dejó como herencia simplemente una conjunción de notas periodísticas juveniles, apuntes políticos coyunturales y fragmentos dispersos escritos durante su solitario encierro en las cárceles fascistas. Sin embargo, y a pesar de todos estos detalles, creemos que sus reflexiones e iniciativas no han perdido actualidad. Antes bien, hoy cobran mayor vigencia aún que décadas atrás, y resultan por demás fructíferas para dar cuenta y potenciar las múltiples propuestas educativas que se dan en el marco de las instituciones escolares tradicionales, pero también en los espacios pedagógico-políticos que surgenpor fuera e incluso en contra de ellas.

De ahí que no resulte ocioso postular como hipótesis el invertir la undécima tesis de Feuerbach, y afirmar que quizás las y los activistas educativos se han dedicado casi exclusivamente a intentar transformar sus ámbitos de enseñanza y aprendizaje de diversas maneras, cuando de lo que se trata, también, es de interpretarlos.Y es que por lo general, se ha caído en una especie de practicismo, de acción autómata con el afán (genuino por cierto) de cambiar la realidad,

[1] Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y de la maestría en ñPedagogías Críticas y Problemáticas Socioeducativasò (UBA). Integrante del equipo de educadores populares del Bachillerato Popular ñLa Dignidadò, de Villa Soldati. Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA) y del Departamento de Educación del Centro Cultural de la Cooperación.



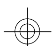


olvidando que Gramsci nos hablaba de una filosofía de la *praxis*, es decir, de la necesidad de articular de manera orgánica la reflexión con la acción cotidiana, el pensamiento con la práctica diaria. Por eso, el problema de la educación no es algo que se tengan que plantear sólo los pedagogos entre cuatro paredes. Por el contrario, es una cuestión que nos compete a todas y todos, más allá de que estemos en espacios educativos, aunque de alguna manera, todos lo son. Teniendo en cuenta esta necesidad praxiológica, lo que siguen no serán más que algunas hipótesis en torno a los aportes que realiza Antonio Gramsci para (re)pensar la centralidad de la *praxis* educativa, no con un ánimo de exegesis o mero afán filológico, sino atendiendo a los enormes desafíos que la actual coyuntura argentina y latinoamericana nos depara a quienes intentamos *pensar el compromiso* educativo, sin dejar de *comprometer el pensamiento* con la práctica transformadora.

### *La educación y el aprendizaje constante: dos invariantes de la ñobraò gramsciana*

Una primera aclaración importante estriba en que, siguiendo a Manuel Sacristán,[2] resulta fundamental concebir a la ñobraò gramsciana no en los términos de una serie de textos y manuscritos redactados por él (y publicados, como es sabido, mayoritariamente luego de su trágica muerte), sino como *la combinación de lo actuado y pensado* por Gramsci a lo largo de su vida. Por lo tanto, contemplamos como parte de su contribución a la creación de una pedagogía crítica y una educación popular contra-hegemónica, no sólo a sus artículos periodísticos, sus reflexiones políticas, sus epístolas y sus notas carcelarias, sino también al conjunto de iniciativas militantes y de proyectos pedagógico-políticos impulsados durante las sucesivas e intensas etapas de su vida política e intelectual. Por lo tanto, una primera cuestión a reafirmar ïque no siempre ha sido reconocidaï es que la problemática educativa constituye uno de los ejes que atraviesa en filigrana al conjunto de la elaboración teórica, el compromiso político, e incluso la vida familiar de Antonio Gramsci. Pero esto no equivale a postular que el aprendizaje y la formación intelectual de Gramsci, remitan a una experiencia académica; no

[2] Sacristán, Manuel (1998), *El orden y el tiempo. Introducción a la obra de Antonio Gramsci*, Editorial Trotta, Madrid.

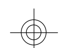



solamente porque Gramsci jamás se recibió en Universidad alguna y fue toda su vida un autodidacta, sino debido a que buena parte de su educación política la fue cultivando a partir de la vivencia práctica y cotidiana, por fuera de las instituciones estatales, en el seno de la militancia auto-educativa, cultural y política, junto con los distintos sectores subalternos a los que aportaba sus conocimientos, y de los cuales de manera simultánea aprendía muchísimo.

Esta inalterable pasión llevó a que durante toda su vida Gramsci pregonara la necesidad de constituir ámbitos de autoeducación popular: desde muy joven, con la creación de organismos contraculturales y espacios de educación popular (tales como la Asociación de Cultura Socialista, el Club de Vida Moral y el Grupo de Educación Comunista, entre 1917 y 1919, cuyos ejes directrices consistían en contribuir a gestar una comunidad militante y de ideas, basada en la autoformación permanente); luego, en un contexto de profundo ascenso de las luchas sociales y políticas y en el marco de los Consejos de Fábrica surgidos durante el llamado ñbienio rojoò (1919-1920), a través de la constitución de una Escuela de Cultura y Propaganda que planteará la necesidad de socializar y producir conjuntamente saberes entre la intelectualidad socialista y los núcleos más activos del proletariado turinés; ya en el seno del Partido Comunista Italiano surgido a comienzos de 1921, mediante la creación de escuelas de formación para los propios trabajadores, dando impulso a cursos a distancia y por correspondencia, en un contexto de semi-clandestinidad entre 1924 y 1925 (puesto que el fascismo se había consolidando poco antes de que lo encarcelasen); finalmente, contribuyendo a generar, tiempo después de su encierro en 1926, talleres de alfabetización, lectura y capacitación para sus compañeros presos políticos y para los habitantes de la isla donde se encontraban confinados.

Pero incluso más allá de estos proyectos de autoformación permanente, podríamos caracterizar a la redacción de los *Cuadernos de la Cárcel* (que abarca, centralmente, un período que va de 1929 a 1935) como una experiencia de educación militante en sí misma, en la medida en que Gramsci se concibe como un educador que aprende y es educado por la propia realidad italiana, europea y mundial, del mismo modo que por las experiencias militantes precedentes en las que se vio involucrado. Los *Cuadernos* son una reflexión desde una doble derrota (la sufrida a manos del fascismo, sin duda, pero también la que involucra a la tragedia del estalinismo), y como tal plantea un proceso de aprendizaje a partir de una pedagogía de la pregunta, interrogándose en





torno a por qué fracasaron, o bien fueron derrotados, los diversos proyectos revolucionarios impulsados en Europa Occidental. Es a partir de este hilo rojo, que a lo largo de sus notas va a postular que la lucha política no puede acotarse, por ejemplo, al ámbito estrictamente laboral, y menos aún al territorio fabril, ni tampoco pensarse como un abrupto ñasaltoò al poder estatal, sino que es preciso dar una disputa, por cierto ardua y prolongada, en la infinidad de trincheras que exceden con creces a esos espacios, y que en conjunto constituyen lo que él llama sociedad civil, en donde se confrontan concepciones del mundo, así como un cúmulo de costumbres y de prácticas que reproducen, o bien pueden potencialmente impugnar y hasta revolucionar, al orden social dominante.

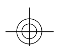
Por ello, revitalizar el pensamiento educativo gramsciano, implica leer sus escritos tal como él supo interpretar al libro *El Príncipe* de Maquiavelo: no como fríos tratados escolásticos, sino en los términos de una ñobraò viviente que, además de incitarnos a la invención permanente, *aún no ha dicho todo lo que tenía para decirnos*. Y es que para Gramsci, la vocación transformadora de la filosofía de la *praxis* debía ser siempre ñexpresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, incluso la desagradables, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y tanto más de sí mismasò.[3] Tanto en el caso de Maquiavelo como en el de nuestro autor, no se trataba de escribir para sabios ni literatos, sino para ñquienes no sabíanò, es decir, para el bajo pueblo que ansiaba la emancipación intelectual como contratara necesaria de la estrictamente política.

## *La disputa hegemónica como columna vertebral del proyecto político-pedagógico de los grupos subalternos*

En este sentido, los *Cuadernos de la Cárcel* constituyen un basamento ineludible para actualizar una pedagogía liberadora; para pensar que la construcción contra-hegemónica tiene como eje central la puesta en práctica de un nuevo vínculo pedagógico al interior de los sectores subalternos. Porque para Gramsci la pedagogía no se restringía a las instituciones escolares clásicas,

[3] Gramsci, Antonio (1986), *Cuadernos de la cárcel,* editorial Era, México, Cuaderno 10, §41, Tomo 4, p. 201.





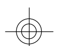
sino que atravesaba al conjunto de la sociedad. Por ello, en una de sus notas de encierro más lúcidas, además de advertir que ñel *rapport* entre maestro y alumno es un *rapport* activo, de relaciones recíprocas, por lo que todo maestro sigue siendo alumno y todo alumno es maestroò, postula que este *rapport* pedagógico

> no puede limitarse a las relaciones específicamente ñescolaresò, mediante las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con las viejas absorbiendo de ellas las experiencias y valores históricamente necesarios, y ñmadurandoò y desarrollando una propia personalidad histórica y culturalmente superior. Esta relación se da en toda la sociedad en su totalidad y en cada individuo respecto a los demás, entre castas intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre élites y secuaces, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos de ejército. Toda relación de ñhegemoníaò es necesariamente un *rapport* pedagógico y se verifica no sólo en el interior de una nación, entre las diferentes fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional y mundial.[4]

De ahí que, en sintonía con esta caracterización, la construcción política sea concebida por él como una propuesta profundamente pedagógica. Y, del mismo modo, a la inversa: la pedagogía sí o sí debía ser entendida como política. Por eso pensaba en una educación unitaria, democrática e integral, es decir, en una *praxis* educativa que combinase diversos saberes y vivencias teórico-prácticos, sin ahorrar críticas hacia a aquéllos intelectuales desapasionados que se ensimisman en lo meramente académico e institucional. Ellos, decía Gramsci, creen que saben, pero en realidad comprenden muy poco y casi nunca sienten. Y el desafío, más bien, es ir del saber al sentir, y del sentir al saber; generar una dinámica dialógica, de *praxis* colectiva, que combine la reflexión rigurosa y la acción, pero que también se nutra de la experiencia y el sentir popular, en especial de aquellos ñnúcleos de buen sentidoò que anidan en la sabiduría plebeya, así como de los diversos ámbitos que se van cultivando desde abajo y que tienen a lo educativo como un eje central de democratización de la sociedad.

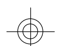
A esta vocación de transformación global de la sociedad Gramsci la concebía en los términos de una *disputa hegemónica*, la cual no puede

[4] Gramsci, Antonio (1998), ñSocialismo y culturaò, en *Escritos Periodísticos de LôOrdine Nuovo*, Editorial Tesis XI, Buenos Aires.



restringirse a una pelea por demandas corporativas o gremiales, si bien en muchas ocasiones ella suele tener como puntapié inicial a este tipo de exigencias. Para Gramsci, un proyecto hegemónico alternativo involucra la construcción de un sujeto político plural, en donde confluyen diferentes movimientos y grupos subalternos, e implica una apuesta pedagógico-cultural e ideológica, y no sólo socio-económica. No basta, por ejemplo, con que los trabajadores manejen el proceso inmediato de producción en términos técnicos, sino que además deben tener una vocación nacional de autogobierno en el plano político, lo cual supone poder fortalecerse cultural y educativamente a través de un arduo proceso de formación autónoma, que requiere a su vez ir constituyendo, en el día a día y ya desde ahora, organizaciones democráticas y de nuevo tipo, que rompan con todo lo anquilosado y vertical de las instituciones propias del Estado capitalista. En resumen: que se vaya prefigurando, poco a poco y en el hoy, esa nueva sociedad a la cual se aspira como horizonte.

Si algo hay de interesante en esta propuesta política esbozada por Gramsci, es precisamente el hecho de que la construcción hegemónica plantea como columna vertebral a lo cultural y lo educativo. La práctica política emancipatoria, según él, debe nutrirse de anhelos y aspiraciones cotidianas latentes en estos planos de la vida social, concebidos como arcilla y punto de partida para contribuir a la sistematización de una visión del mundo alternativa a la de las clases dominantes, que haga posible una revolución total de las conciencias. De este modo los territorios de lucha, como mencionamos, van más allá de lo estrictamente laboral, abarcando a cada resquicio de la sociedad. Es por ello que Gramsci piensa la revolución como una transformación integral de la vida cotidiana, donde la *praxis* pedagógica se cultiva a diario y tiene como principales protagonistas a los sectores subalternos que libran una ñguerra de trincherasò en los diversos ámbitos que habitan y edifican en común. Esta disputa no sólo se produce en el marco de los vínculos clásicos entre maestros y estudiantes, o entre ñdocentes y alumnosò, como pretende imponer el Estado capitalista, sino sobre todo a través de una *batalla intelectual y moral*, que requiere un ejercicio permanente de escucha, convite y sistematización, esto es, un sólido proyecto de alternativa civilizatoria, basado en la producción, socialización e intercambio creciente de saberes que portan y resignifican los diferentes actores sociales que constituyen al campo popular, y que tienen como perspectiva el ser coagulados en un programa de acción que no anteceda

a los sujetos en lucha, sino que surja como consecuencia de su creciente confluencia y (re)conocimiento mutuo, en tanto que partes complementarias de un bloque social y político antagónico al dominante.

### *La importancia de los intelectuales orgánicos en la lucha educativa y contra-hegemónica*

Con base en el planteamiento de Paulo Freire acerca de la impugnación de la educación bancaria basada en la mera memorización y transmisión de saberes, Gramsci realiza desde muy joven una crítica profunda a lo que podríamos llamar una concepción *digestiva* del conocimiento. El propio Jean Paul Sartre hablará, décadas más tarde, del *intelectual glotón* para referirse irónicamente al mismo problema. Pero ya Gramsci rechaza la idea de un ñalumno-recipienteò, de una relación mecánica y unilateral entre el educador y el educando, es decir, de la conformación de un núcleo de intelectuales que quizás son instruidos, pero no cultos, en otras palabras: que están empachados de conocimiento y de pedantería, pero en la medida en que se alejan de los padecimientos y problemáticas cotidianas de los sectores subalternos, no son *intelectuales orgánicos*.

> Hay que deshabituarse ï dirá tempranamenteï y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico, en el que tan sólo se ve al hombre bajo la forma de recipiente que hay que llenar y atiborrar de datos empíricos, de hechos mortificantes y sin hilvanar que él tendrá después que encasillar en su cerebro como en las columnas de un diccionario para luego responder, en cada ocasión, a los distintos estímulos de mundo externoò.

Esta forma de aprendizaje, de acuerdo a su lectura, ñsólo sirve para crear marginados, gente que se cree superior al resto de la humanidad porque ha amontonado en la memoria una cierta cantidad de datos y de fechas, que ódesembuchaô en cada ocasión para construir una barrera entre ellos y los demásò.[5]

A contrapelo de esta concepción enciclopedista, dogmática y monológica, Gramsci propondrá una nueva manera de pensar la *praxis* educativa, postulando como sustancial ñel trabajo minuto a minuto de discusión y de investigación

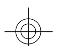
[5] *Idem.*

de los problemas, en el cual todos participan, todos contribuyen, en el cual todos son contemporáneamente maestros y alumnosò.[6] No obstante esta interpretación original y democrática de la experiencia pedagógica, que supone concebirnos a todas y todos como filósofos e intelectuales (debido a que tenemos capacidad para interpretar y otorgar sentido a la realidad en forma constante, participando en diferentes grados e intensidades de una concepción general del mundo), en el marco de la sociedad capitalista no todos y todas podemos ejercer la función de intelectuales, a raíz de la división del trabajo que el propio sistema nos impone. Para lograrlo, dirá Gramsci, es preciso articular el sentir popular y el saber riguroso, esto es, la reflexión crítica con la capacidad organizativa y práctica. Devenir seres *senti-pensantes* con vocación transformadora, según la bella expresión del colombiano Orlando Fals Borda. Así, las y los intelectuales sólo pueden ser considerados orgánicos, en la medida en que no resulten agentes extraños que comunican su teoría a las masas desde un afuera frío y remoto, sino en tanto que emerjan como un grupo dinámico que mantiene un vínculo inmanente y constante con la cultura y las actividades concretas de los oprimidos, fundiéndose dialécticamente con ellos en pos de un proyecto contra-hegemónico y anticapitalista que los aglutine.

Pero esta apuesta subalterna por generar intelectuales orgánicos no puede disociarse de una pregunta central que se formula Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*: ¿se quiere que existan siempre dirigentes y dirigidos? ¿O se quiere ir generando ya desde ahora las condiciones para superar esa separación, es decir, para plantear una confluencia en donde se diluya toda escisión entre gobernantes y gobernados, pudiéndose gestar un autogobierno de los productores? Es fundamental no omitir este desafío, porque de lo contrario se puede interpretar a Gramsci como alguien preocupado por construir una casta de intelectuales autosuficientes, que ñguíanò y esclarecen al pueblo-ignorante. Nada más alejado de la propuesta pedagógico-política pregonada por Gramsci. Para él, ser un mero especialista ñsabelotodoò no equivale a devenir en un *intelectual orgánico*. El o la intelectual, además, debe tener una profunda convicción política, así como una capacidad de reflexión crítica y una vocación organizativa, pero no en un plano individual sino propiamente colectivo, inmiscuyéndose en la vida práctica. Y sin perder su intencionalidad

[6] Gramsci, Antonio (1982), ñFilantropia, buona voluntá e organizzazioneò, en *La città futura. 1917-1918*, Einaudi editore, Torino.



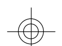


catalizadora, estar siempre abierto a ser educado, es decir, a aprender y nutrirse del sentir plebeyo, de los núcleos de ñbuen sentidoò que laten en la experiencia actual y en las tradiciones históricas de los y las de abajo.

Por eso Gramsci afirmaba que *sólo la burguesía tiene el privilegio de la ignorancia*. Los capitalistas pueden darse el lujo de ser ignorantes porque este orden social puede sostenerse sobre la base de una minoría de intelectuales, de sabios y de técnicos y seguir adelante como sistema de explotación y dominio. Pero los trabajadores y trabajadoras no pueden darse ese privilegio como clase. Tienen, por el contrario, el deber de no ser ignorantes, de generar prácticas de auto-educación que precedan a esa famosa ñtoma del poderò que es tan cara para la vieja izquierda. Porque además, para Gramsci, la revolución resulta ser un prolongado proceso pedagógico-político de auto-emancipación, no un suceso abrupto e inminente de asalto al cielo estatal. Y como planteamos antes, lejos de constituir un evento futuro, debe entenderse en los términos de una transformación integral que comienza hoy y se expresa en todos los planos de la vida. En este sentido, la práctica pedagógica es central en tanto dinámica de co-educación fraterna, de constante batalla ñintelectual y moralò como la llamaba él. Por eso para los trabajadores es un deber no ser ignorantes: porque la civilización socialista, para realizarse plenamente, requiere una elevación educativa, una socialización y una construcción de saberes a nivel colectivo, de manera tal que la clase trabajadora adquiera creciente autonomía en todas las dimensiones de su vida. Porque, de lo contrario, esa elite, esa casta de intelectuales, de pedagogos, de sabios que provisoriamente resultan ser los ñportadoresò del conocimiento social, va a decantar de manera inevitable en una nueva dictadura.

### *Educación prefigurativa y reinvención de la praxis política*

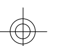
De ahí que todo este proceso de auto-emancipación precise de la ruptura total con una concepción de educación que luego Freire va a denominar *bancaria*, pero que Gramsci va a teorizar lúcidamente a comienzos de la década de los treinta en los *Cuadernos de la cárcel*. Implica, pues, una *praxis* pedagógica prefigurativa, que permita ir anticipando ya desde ahora y a nivel cotidiano, tanto las formas innovadoras de producción conjunto de conocimiento, como las relaciones de enseñanza-aprendizaje propias de la sociedad futura, vale decir, las prácticas educativas de ñnuevo tipoò, los vínculos que contemplen

creación colectiva y socialización de saberes desde una perspectiva crítica y problematizadora. Por eso para Gramsci la relación pedagógica prefigurativa se asienta en una experiencia intersubjetiva que se tiene que constituir a diario y en el conjunto de la sociedad, *co-descubriendo y co-transformando la realidad*, como supo expresar José Luis Rebellato.

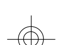
Partimos del supuesto de que en esta vocación gramsciana por la prefiguraciónsubyace, a su vez, una concepción más amplia, no sólo de la política y la sociedad existentes, sino también y sobre todo de sus posibilidades de transformación radical. Es aquí donde opera la *proyección delnuevo orden* en el ñaquí y ahoraò, *acelerando el porvenir* de manera tal que haga posible la superación paulatina tanto de la educación autoritaria y monológica propia del sistema, como en un plano más general de las relaciones sociales capitalistas, sin esperar a ñla toma del poderò para dar comienzo a este proceso. No obstante, sería ingenuo aseverar que en Gramsci (ya sea durante esta etapa juvenil o en su período carcelario) está presente una concepción evolutiva o reformista de la construcción del cambio social, o la omisión de *quiebres* revolucionarios en el avance hacia una sociedad sin clases. Antes bien, este proyecto emancipatorio, que es por definición, pedagógico y político, prevé niveles de correlación de fuerzas que sin duda involucrarán alternadas dinámicas de confrontación, rupturas, ascensos y retrocesos, así como disputas no solamente semánticas sino económicas, culturales, sociales, e incluso político-militares.

Y esto no hay que olvidarlo, porque cuando Gramsci habla del necesario vínculo entre el saber y el sentir para constituir un sujeto contra-hegemónico, no está aludiendo centralmente a los intelectuales académicos. Más aún: ni siquiera tiene como prioridad este tipo de intelectual. Antes bien, lo que está planteando sobre todo, es la confluencia entre ciertos saberes y capacidades de dirección colectiva, de auto-conducción de un proceso revolucionario, donde en sus propias palabras cada militante ñdebe tener cerebro además de garganta y pulmonesò, y cuya columna vertebral está constituida por los grupos subalternos que se asumen de manera creciente como protagonistas del cambio social integral. Y ese crisol de prácticas pedagógico-políticas no se puede plantear como algo de antemano, en los términos de un programa preconcebido por un reducido número de ñintelectuales esclarecidosò, sino que se va edificando y fortaleciendo en el propio andar colectivo, en función de un análisis detallado de la correlación de fuerzas existente entre los sectores populares en lucha y el bloque dominante.

En este sentido, no está demás recordar que el poder para Gramsci no es una cosa que debe ñtomarseò, sino un complejo y dinámico campo de fuerzas simbólico-material, que se tiene que modificar en cada una de las trincheras, propias y ajenas, que uno habita o bien disputa a diario. Y para modificar esa correlación de fuerzas tan adversa, es preciso ir constituyendo un sujeto político, que no necesariamente tiene que expresarse en términos organizativos en un esquema clásico o partidario, sino que puede asumir múltiples formatos y encarnaduras. Como metáfora, él pensaba en la figura de un *Príncipe moderno* tal cual lo concebía Nicolás Maquiavelo en el 1500, pero en el siglo XX ya no podía ser un individuo quien unificase a todos los sectores populares de una nación fragmentada, sino que debía ser una organización colectiva la que diera esta disputa integral. Por lo tanto, Gramsci amplía también la noción de política y la vincula estrechamente con la cuestión pedagógica. Las prácticas políticas son pedagógicas porque implican una batalla hegemónica, así como un intercambio, un mutuo aprendizaje, y una elevación educativo-cultural de parte de los sectores subalternos, que fortalecen a través de la organización su autonomía. Y es que como supo expresar Oscar del Barco, para Gramsci la política no constituye *una* práctica, sino una *intensidad en toda práctica*.

Ahora bien, esta importancia de lo que Gramsci llamaba ñgran políticaò (la dimensión universal o global que involucra a la sociedad en su conjunto) no equivale para él a desmerecer los espacios ñmolecularesò de educación y disputa contra-hegemónica. Por ello también resultan un insumo fundamental sus *Cartas de la Cárcel*, donde reflexiona y comparte propuestas con su compañera rusa y su familia sarda, acerca de la crianza y el complejo aprendizaje no sólo de sus hijos en Moscú, sino simultáneamente de sus sobrinos en Cerdeña. Este tipo de epístolas no deben leerse como algo residual ni anecdótico, sino que por el contrario constituyen un anticipo de lo que décadas más tarde Michel Foucault va de denominar la dimensión reticular o ñmicrofísicaò del poder. A tal punto cobra relevancia para Gramsci la *praxis* educativa a nivel ñmolecularò, que podríamos definirla como la contracara necesaria de la vocación hegemónica desplegada en el plano macrosocial, en el marco de una persistente estrategia de ñguerra de posicionesò. En una de las tantas cartas conmovedoras escrita tras las rejas, Gramsci le confiesa a su compañera Julia que, en tanto que madre, tiene el poder coercitivo (desde ya no entendido en el sentido brutal, de violencia externa, sino desde una óptica de intencionalidad política y directiva) para



> en determinadas esferas [é ] modificar molecularmente la sociedad y especialmente para preparar a la generación que nace para la nueva vida (es decir, de cumplir en determinadas esferas la acción que el Estado realiza de forma concentrada sobre toda el área social) ï y el esfuerzo molecular no puede ser teóricamente distinto del esfuerzo concentrado y universalizado.[7]

## *El carácter pedagógico-político de la gramática normativa*

Si de lo que trata para Gramsci es de crear algo radicalmente nuevo, este proceso de invención no puede dejar de lado al lenguaje, debido a que resulta imposible disociarlo de la manera en que vemos al mundo. En efecto, tal como expresa en una de sus notas carcelarias, en todo lenguaje ñestá contenida una concepción determinada del mundoò, por lo que se torna imprescindible realizar un análisis ñcrítico e historicista del fenómeno lingüísticoò, ya que él ñes al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y la civilizaciónò.[8] Por ello, en sus textos está presente también una vocación de ruptura con las formas gramaticales tradicionales heredadas de la modernidad capitalista. Lejos de percibir a éstas como algo neutro y plausible de ser utilizadas sin más, Gramsci considera que aquellas forman parte inherente de un pasado en decadencia con el que se debe romper marras. La creación de un nuevo universo simbólico, tiene entonces a la gramática como un campo de batalla prioritario.

Consideramos que esta propuesta de una forma innovadora de enunciar el por-venir, puede ser caracterizada desde lo que Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel* denominó gramática normativa. Con ella hace referencia a las formas en que las relaciones de dominio co-constituyen a ï y se cristalizan enï nuestro lenguaje cotidiano, moldeando la subjetividad de tal manera que resulte acorde a las relaciones sociales que solventan el orden social dominante, así como también los vínculos patriarcales, coloniales y racistas hegemónicos. No es posible, desde esta perspectiva, desacoplar al lenguaje del contexto social y político dentro del cual, su gramática, está necesariamente inmersa. De ahí que, para Gramsci, la introyección, por parte de la mayoría de la población, de su propia subordinación a estas múltiples relaciones de poder, está dada también por la predominancia de un conformismo gramatical, que establece ñnormasò o juicios de corrección y sanción (una especie de ñcensura intersubjetivaò) al momento de simbolizar la realidad que nos circunda,

[7] Gramsci, Antonio (2003), *Cartas de la Cárcel. 1936-1937*, Editorial Era, México.
[8] Gramsci, Antonio (2000), *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo 6, Editorial Era, México.

neutralizando aquellas gramáticas alternativas y alterativas. Y si la ideología (dominante) se materializa sobre todo en actos, el impugnar este tipo de prácticas enajenantes al interior del universo cultural plebeyo suponía inevitablemente para nuestro autor, el edificar de forma simultánea una *nueva gramática*, que permitiese prefigurar también en el hoy, esos otros universos de significación que darían vida a una sociedad plenamente emancipada.

Precisamente atendiendo a esta centralidad de lo gramatical en la configuración del mundo, se podría afirmar que en esta vocación rupturista se preanuncia ya una lectura de la gramática como *constitutivamente política*; algo que Gramsci desarrollará con mayor profundidad en su último *Cuaderno* carcelario escrito en 1935. En él, nuestro autodidacta italiano dirá por ejemplo que

> la gramática normativa escrita es siempre [é ] una ñelecciónò, una orientación cultural, o sea es siempre un acto de política cultural-nacional. Podrá discutirse acerca del modo mejor de presentar la ñelecciónò y la ñorientaciónò para hacerlas aceptar voluntariamente, o sea podrá discutirse acerca de los medios más oportunos para obtener el fin; no puede existir duda de que existe un fin que alcanzar que tiene necesidad de medios idóneos y conformes, o sea que se trata de un acto político.[9]



Pero algo similar acontece con la gramática no escrita:

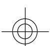
> Si la gramática está excluida de la escuela y no es ñescritaò ï advertirá en otra de sus notas de encierroï, no por eso puede ser excluida de la ñvidaò real [é ] Se excluye sólo la intervención organizada [unitariamente] en el aprendizaje de la lengua y, en realidad, se excluye del aprendizaje de la lengua culta a la masa popular nacional, porque la capa dirigente más alta, que tradicionalmente habla ñbienò, transmite de generación a generación, a través de un lento proceso que comienza con los primeros balbuceos del niño bajo la guía de los padres, y continúa en la conversación (con sus ñse dice asíò, ñdebe decirse asíò, etcétera) durante toda la vida: en realidad la gramática se estudia ñsiempreò.

## *El sinuoso tránsito hacia el cambio social: de la condición subalterna a la autonomía integral*

Además de la propuesta de librar una disputa bifrontal que amalgame lo ñmolecularò y lo ñuniversalò, y de la necesidad de asumir la politicidad inherente del lenguaje y apuntar por tanto a su inevitable resignificación, otro aporte sustancial y complementario de Gramsci para (re)pensar la *praxis* educativa y

[9] *Idem.*

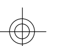




el cambio social es la categoría de *subalternidad*, desarrollada en especial durante su período de encierro. Con ella pretendía dar cuenta de, pero también exceder a, los sectores netamente explotados, planteando que puede haber una relación de subalternidad (que literalmente remite a quienes se encuentran ñpor debajo deò o ñsometidos aò), es decir, de dominación u opresión, más allá no sólo de lo fabril, sino incluso del ámbito laboral en general, en una infinidad de instituciones, vínculos y espacios sociales que desbordan a aquel tipo de territorialidades. Y los espacios educativos tradicionales no están al margen de esta condición subalterna, en la medida en que tienden a primar en ellos relaciones de poder y lógicas de mera transmisión de saberes, por lo general centradas en la garantía del orden social dominante, negando además la posibilidad de que se produzca en estos espacios, colectivamente, conocimiento crítico y desde una perspectiva emancipatoria. Por eso también las iniciativas educativas requieren dar una disputa incesante a través de prácticas antagónicas que permitan salir de nuestra condición subalterna y conquistar la ñautonomía integralò, como la llamaba Gramsci. Porque una pedagogía prefigurativa (y en un plano más global, una estrategia de ñguerra de posicionesò) debe apostar a la creación, ya desde ahora, de una nueva institucionalidad potencialmente anticapitalista, e incluso de una normatividad no estatal.

Durante este sinuoso transito que va desde la condición subalterna a la autonomía integral, los sectores populares, en conjunción con la intelectualidad crítica, tienen que ir creando sus propias normas y reglas de convivencia social, así como sus propias dinámicas de enseñanza-aprendizaje, de elevación cultural y de co-producción y socialización de saberes, inclusive más allá y en contra de lo estrictamente estatal, y aún antes de la conquista plena del poder. En suma: cultivar un ñespíritu de escisiónò, que tome creciente distancia no sólo de la lógica mercantil, sino también del Estado en tanto cristalización simbólico-material de la relación de dominio que escinde gobernantes de gobernados. En última instancia, de lo que se trata es de contribuir a que los grupos subalternos dejen de ser tales y comiencen a ejercer un autogobierno popular de masas, que se fortalezca en el tiempo y se disemine al conjunto de la sociedad. De ahí que, siguiendo al marxista neogramsciano Massimo Modonesi,[10] podamos afirmar que esta construcción contra-hegemónica de organismos y

[10] Modonesi, Massimo (2009), *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política,* Editorial Prometeo-CLACSO-UBA, Buenos Aires.

espacios de poder popular prefigurativo, requiere pensar en una tríada en tensión permanente: subalternidad, antagonismo y autonomía. Ellas no son escalas ñpurasò de un camino prefijado hacia la plena emancipación humana, sino dimensiones agregadas y contradictorias de la lucha colectiva por constituir nuevas relaciones sociales, teniendo como eje transversal a lo educativo.

Definiremos, pues, a este proceso de génesis y expansión del poder popular, en un plano de distinción analítica, y retomando las categorías de los *Cuadernos de la Cárcel*, como una paulatina metamorfosis de la correlación de fuerzas sociales, que va de la ñadhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantesò por parte de los sectores subalternos, a aquellas ñque afirman la autonomía integralò. No obstante, sería un error vislumbrar a la autonomía como simple punto de llegada. Al decir de Modonesi, ella comienza a existir, si bien de manera rudimentaria, en las experiencias concretas que la prefiguran, siendo una utopía que adquiere materialidad si la entendemos, con Marx y Engels, como un ñmovimiento real que anula y supera el estado de cosas actualò. La resistencia entonces, en tanto borde de salida de la sumisión, es el basamento, la arcilla sobre la que se van sedimentando los diversos grados de las relaciones de fuerza. Y el avance o retroceso de estas últimas puede medirse, en palabras del propio Gramsci, en función del ñgrado de homogeneidad, autoconciencia y organización alcanzado por los diversos grupos socialesò, yendo desde ese nivel primigenio de rebelión ñelementalò, inmanente a toda relación de *poder-sobre*, que aún no contempla la necesidad de aunar sus demandas con los de un sector más vasto, y pasando por la asunción de una solidaridad de intereses entre todos los miembros de un *mismo* grupo social, hasta la fase intersubjetiva final (que Gramsci define como el momento ñético-políticoò) en que se tiende a superar cualquier resabio de corporativismo, incorporando como propios los intereses de otros grupos subordinados, y difundiéndolos como concepción del mundo y programa de acción por toda el área social, al punto de dar lugar a una ñcrisis orgánicaò.

El marxista boliviano René Zavaleta ïprofundo conocedor del pensamiento gramscianoï solía decir que las crisis son momentos propicios para que los sectores subalternos conozcan a la sociedad y, por lo tanto, se autoconozcan. No caben dudas de que hoy estamos en presencia de una inédita crisis que no sólo tiene sus raíces en la dimensión de lo económico, sino que involucra a todos los planos de la vida social. De ahí que sea más correcto caracterizarla como una *crisis civilizatoria*. Teniendo en cuenta esta delicada

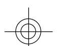
coyuntura, y a modo de cierre, vale la pena rescatar la concepción que de las crisis tenía Antonio Gramsci. Diferenciando una mera crisis económica o financiera de una crisis *orgánica* (o del ñEstado en su conjuntoò), Gramsci nos sugiere que, en general, durante estas últimas, las clases dominantes pierden legitimidad y ya no gozan del consenso popular, desencadenándose un momento ñcatárticoò, esto es, una situación que abre la posibilidad de un *pasaje* o transito hacia algo cualitativamente novedoso, aunque sin ninguna garantía de triunfo o resolución predefinida. Desde una perspectiva emancipatoria, este salto implicaría superar una serie de limitaciones (como por ejemplo, el corporativismo o la lógica ñreivindicacionistaò) que permitan la culminación de este multifacético proceso de disputa contra-hegemónica, a través de la conformación de un nuevo bloque histórico.

Esta apuesta política implica asumir subjetivamente el hecho de dejar de ser objetos de educación y comenzar a concebirnos como parte de una comunidad pedagógico-política amplia y combativa, cuya característica distintiva es adjudicarse un rol protagónico como co-participe del cambio social integral, aportando a la emergencia de un poder constituyente y disruptivo, que confluya con los restantes sectores subalternos en lucha y no escatime la dimensión propositiva de toda revolución genuina, siendo capaz de prefigurar en el hoy una alternativa civilizatoria que resulte tan *inédita* como *viable*, al decir de Paulo Freire. Quizás suene quimérico para muchos y muchas. Nosotros optamos por cabalgar con la utopía a cuestas y, junto con Gramsci, continuar exigiendo lo imposible. Porque al fin y al cabo, como supo expresar un entrañable poeta cubano, *de lo posible ya se sabe demasiado*.

## Bibliografía


- Gramsci, Antonio (1982), ñFilantropia, buona voluntá e organizzazioneò, en *La città futura. 1917-1918*, Einaudi editore, Torino.
- ïïï (1998), ñSocialismo y culturaò, en *Escritos Periodísticos de LôOrdine Nuovo*, Editorial Tesis XI, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1986), *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo 4, Editorial Era, México.
- ïïï (2000), *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo 6, Editorial Era, México.
- ïïï (2003), *Cartas de la Cárcel. 1936-1937*, Editorial Era, México.





- Modonesi, Massimo (2009), *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Editorial Prometeo-CLACSO-UBA, Buenos Aires.
- Ouviña, Hernán (2011), ñLa pedagogía prefigurativa en el joven Gramsci. Teoría y práctica de la educación futuraò, en Hillert, Flora, Ouviña, Hernán; Rigal, Luis y Suárez, Daniel: *Gramsci y la educación. Pedagogía de la praxis y políticas culturalesen América Latina*, Editorial Novedades Educativas, Buenos Aires.
- Sacristán, Manuel (1998), *El orden y el tiempo. Introducción a la obra de Antonio Gramsci*, Editorial Trotta, Madrid.






*Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci* editado por la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM se terminó de imprimir el 7 de febrero de 2013. La producción se realizó mediante el sistema ofsset y estuvo a cargo de Comercial de Impresos MB, Petróleos Mexicanos 11, Coyoacán. La composición se hizo en Times New Roman 11.5/14.5, la impresión se realizó en papel cultural de 75 grs. La edición consta de 500 ejemplares.